سلسلة السياسة والدين (١)

عبد الإله بلقزيز

الدولة والدين

في الاجتماع العربي الإسلامي

منتدى المعارف
alMaaref Forum

الدولة والدين

في الاجتماع العربي الإسلامي

كيف أمكن أن يتحوّل الدين (الإسلام) من عقيدةٍ للأمَّة جمعاء، تجتمع عليها وتشتقّ من مبادِئها أخلاقَها ومنظومةَ قِيمها، إلى **إيديولوجيا سياسية** في يد فريقٍ واحد في الأمّة، يتوسّلها في صراعه مع خصومه على السلطة؟

كيف أمكن زيداً أو عمرواً أن يصادر الإسلام ويختطفَه من الجميع، ويقدم روايَته عنه بوصفها الرواية الوحيدة الموثوقة، والمطابِقة لحقيقة الدين، ويُخطِّئ غيره، بل يذهب في تَخْطِئَتِهِ إلى حدّ التكفير والإخراج من المِلّة، مع ما يستتبع ذلك من ممارسة حدّ القتل عليه؟!

كيف أمكن أن يُحَوَّل دينٌ توحيديّ جامع، رَبِيَ أتباعُه على فكرة الوحدة (وحدة الأمّة والجماعة)، إلى موضوع نزاعٍ لا يفتر، وإلى سببٍ للانقسام والفُرقة والحرب الأهلية؟

كيف أمكن هذا التزوير الصارخ لصورة الإسلام ورسالته أن يحصل، وأن تنطليَ حيلتُه على ملايينَ من المأخوذين بفكرة المشروع السياسي الإسلامي، وأن نذهب جميعاً ـ تبعاً لذلك ـ نحو هذه المآلات الدراماتيكية؟

هذه هي الأسئلة التي ينبغي أن يُجَاب عنها جواباً فكرياً، بتحليلٍ عميقٍ للظاهرة/ «النازلة» يتوسّل أدوات البحث العلمي، ويستضيء بالخبرة التاريخية الإنسانية، وفي جملتها الخبرة التاريخية العربية الإسلامية.

ISBN 978-614-428-091-1

منتدى المعارف
بناية «طبارة» ـ شارع نجيب العرداتي ـ المنارة ـ رأس بيروت
ص.ب: ٧٤٩٤ ـ ١١٣ حمرا ـ بيروت ٢٠٣٠ ١١٠٣ ـ لبنان
بريد الكتروني: info@almaarefforum.com.lb

الدولة والدين

في الاجتماع العربي الإسلامي

سلسلة السياسة والدين (١)

عبد الإله بلقزيز

الدولة والدين

في الاجتماع العربي الإسلامي

منتدى المعارف
alMaaref Forum

الفهرسة أثناء النشر ـ إعداد منتدى المعارف

بلقزيز، عبد الإله

الدولة والدين في الاجتماع العربي الإسلامي / عبد الإله بلقزيز.

٢٣٧ ص. (سلسلة السياسة والدين؛ ١)

ببليوغرافية: ص ٢٣١ ـ ٢٣٧.

ISBN 978-614-428-091-1

١. الإسلام والسياسة ٢. الإسلام والدولة. أ. العنوان. ب. السلسلة.

297.272

«الآراء التي يتضمنها هذا الكتاب لا تعبر
بالضرورة عن وجهة نظر منتدى المعارف»

© جميع حقوق الطبع والنشر
محفوظة للمنتدى

الطبعة الأولى، بيروت، ٢٠١٥

منتدى المعارف

بناية «طبارة» ـ شارع نجيب العرداتي ـ المنارة ـ رأس بيروت
ص.ب: ٧٤٩٤ ـ ١١٣ حمرا ـ بيروت ٢٠٣٠ ١١٠٣ ـ لبنان
بريد الكتروني: info@almaarefforum.com.lb

المحتويات

مقدمة ٩

مدخل ١٥

القسم الأول: موضوعات نظرية وتاريخية في الدولة والدين ٢٥

الفصل الأول: الدولة والدين في الاجتماع السياسي ٢٧

أولاً: أنماط التَّمَفْصل بين السياسيّ والدينيّ في التاريخ ٢٧

ثانياً: الدولة والدين في التجربة الإسلامية ٣٢

ثالثاً: أنماط تدخُّل الدولة في الدين ٣٩

رابعاً: إقتحام الدين في السياسة ٤٦

خامساً: قواعد عمل انتقالية في إدارة العلاقة بين السياسي والدينيّ ٥٧

الفصل الثاني: الدينيّ والسياسيّ في السياقات المعاصرة ٦١

أولاً: التباساتُ الصّلة في بعض الوعي ٦١

ثانياً: من أجل رؤية أخرى إلى العلاقة ٧٠

القسم الثاني: الدولة والدين: علاقات التبادل ٨٣

الفصل الثالث: الدين والدولة والحاجات الافتراضية: هل الدولة في حاجة إلى الدين؟ ٨٥

أولاً: جدلُ يتجدد ٨٥
ثانياً: الدولةُ ليست الدين ـ المؤمنون والمواطنون ٩٤
الفصل الرابع: الدين والدولة والحاجات الافتراضية: في أنّ الدين مستَغْنٍ عن الدولة ١٠١
أوّلاً: في نقد فرضية الحاجة ١٠٢
ثانياً: المجتمع والدين ١١٢
ثالثاً: آثار تدخّل الدولة في الدين ١١٧
رابعاً: تدخُّلٌ محمود ١٢٣
الفصل الخامس: في المذهبية والتمذهب ١٢٧
أولاً: المذهبية كجزء من تاريخ الأديان ١٢٧
ثانياً: في أن زوال المذهبية طوبى ١٥٠
القسم الثالث: في «الإسلام السياسي» المعاصر ١٥٩
الفصل السادس: ما «الإسلام السياسي»؟ ١٦١
أولاً: في أصول التسمية ١٦٢
ثانياً: طوبويات «الإسلام الحزبي» ١٦٨
ثالثاً: من رحابة الإسلام إلى الغيتو الحزبي ١٧٤
الفصل السابع: اجتماعياتُ «الإسلام الحزبي» وسياساتُه ١٨١
أولاً: أزمة الدولة الوطنية ١٨٢
ثانياً: صعود النزعة الاحتجاجية في المجتمع ١٨٥
ثالثاً: انهيار النظام التعليمي ١٨٨
رابعاً: أزمة «الإسلام العالِم» الرسمي ١٩١

خامساً: غياب حلْقة الإصلاح الديني ١٩٤
سادساً: الفراغ السياسي ١٩٨
الفصل الثامن: حصاد «الإسلام الحزبي» ٢٠١
أولاً: الحصيلة الثقيلة ٢٠١
ثانياً: مستقبل «الإسلام الحزبي» ٢٢٥
المراجع ٢٣١

مقدمة

ما كانت أحداث ما أُطْلِق عليه اسم «الربيع العربي» هي ما دشَّن التفكير في مشكلات الصلة بين الدولة (السياسة) والدين في الاجتماع العربي المعاصر، ولا هي ـ استطراداً ـ ما أثار هذا الجدل العام الصاخب حولها اليوم؛ فالمسألة هذه قديمةٌ وضاربةُ الجذور في تاريخنا[1]، وإنْ كان احتدادُها ارتبط بميلاد الدولة «الحديثة» في البلاد العربية (في القرن العشرين الماضي)، ليزيد أواراً واستفحالاً منذ سبعينيات ذلك القرن. لكن الذي لا مِرْيَةَ فيه أن «ثورات» ما سُمِّيَ بِـ «الربيع العربي» ألقت ضوءاً كثيفاً على المسألة عاد بها إلى موقع الصدارة من الاهتمام. والسبب في ذلك ليس يخْفى على أحدٍ ممّن شارك في الأحداث، أو تابعها وراقب النتائج التي تمخَّضت منها، وأوّلُها صعودُ القوى السياسية الإسلامية إلى مسرح السياسة والسلطة، وظهورُها على غيرها من القوى المنافسة، وأيلولةُ المقاليد إليها: بالاقتراع، كما في مِصْرَ وتونس والمغرب، أو بالقوة المسلّحة العمياء، كما في سورية والعراق وليبيا و ـ إلى حدّ ما ـ اليمن.

والحقُّ أن التعقيد والتأزّم في العلاقة بين الدولة (السياسة) والدين ما كانَا، يوماً، بالحجم والخطورة اللذيْن أمْسَيَا عليهما منذ اندلاع حوادث

---

(١) تناولنا هذه المسألة في بواكيرها، في **تاريخ الإسلام، منذ العهد النبوي والراشدي**. انظر: عبد الإله بلقزيز، **تكوين المجال السياسي الإسلامي**. الجزء الأول؛ **النبوّة والسياسة** (بيروت؛ مركز دراسات الوحدة العربيّة. ط١، ٢٠٠٥. ط٣، ٢٠١٤). الجزء الثاني؛ **الفتنة والانقسام** (بيروت؛ مركز دراسات الوحدة العربيّة. ط١ وط٢، ٢٠١٢).

«الربيع العربي» وإلى يومِ الناس هذا؛ فإلى أن العلاقةَ هذه ظلت متوترة وملتبسة، طوال عقودٍ من تجربة «الدولة الوطنية» ولم تتهيّأ لها أسبابُ معالجةٍ متوازنة؛ وإلى أن معدّل التوتّر فيها زاد منذ انطلاق الموجة الثانية (الجيل الثاني) لِـ «الإسلام السياسي»، في منتصف سبعينيات القرن الماضي[٢]، والتعاظُم المخيف لظاهرة استغلال **الرأسمال الديني** في الصراعات السياسية والمنازعات على السلطة، فإن الموجة الثالثة من موجات الصعود السياسي الإسلامي (موجة الحركات الإسلامية «الجهادية»[٣])، التي انطلقت من أفغانستان إبّان الاحتلال العسكري السوفياتي، وأنجبت ظاهرة «الأفغان العرب» وتنظيمات على شكل «القاعدة"...، سرعان ما توسَّع مداها الجغرافي فباتت ضفافُها ضفافَ البلاد العربية كافة! ولقد نتجَ من ذلك، وينتج، أن السياسة اتخذت مجرى مختلفاً عن مجاريها، فاستصحبت ممارستُها العنفَ، عند فريقٍ كبير من الإسلاميين نَقل «الجهاد» إلى «دار الإسلام»، ممّا تحوّل معه الاجتماع السياسي العربي إلى جحيم لا يطاق. وها هي مخبوءات هذه الموجة الثالثة تُفْصِح عن نفسها، في صورٍ دراماتيكية، في سورية والعراق وليبيا...، وما خفيَ أعظم!

اقترن هذا الانفجار المروِّع لنزْعات العنف والتطرف، لدى قوى «الإسلامية الجهادية»، بسياقات ما يسمّى «الربيع العربي». والانفجار هذا مردُّه إلى أن مسلسل «الثورات» فتح أمام العمل المسلّح الإسلامي ساحات للعمل ما كان يُمكن أن تفتحها إلّا حوادث كبرى بحجم «الانتفاضات المدنية»، مثلما حصل في اليمن وسورية، أو سقوط أنظمة بالتدخل الأجنبي، كما حصل في ليبيا. لكنه اقترن به من وجْهٍ آخر، شهدنا نموذجاً

---

(٢) لفكرة تفصيلية عن هذا الجيل الثاني من «الإسلامية السياسية» انظر: رفعت سيد أحمد، **النبي المسلح** (لندن: رياض الريّس للكتب والنشر، ١٩٩١/ جزآن؛ ج١: **الرافضون**. ج٢: **الثائرون**)

(٣) راجع: عبد الغني عماد (إشراف)، **الحركات الإسلامية في الوطن العربي** (مجلدان)، (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠١٣).

له في مصر وتونس (وإن يكن أقل شدّةً)، هو ركوب موجة صعود الحركات الإسلامية (من المدرسة الإخوانية خاصة) إلى السلطة عبر الاقتراع، والتمدّد المسلّح ـ من وراء ذلك الصعود ـ في بعض أطراف البلاد وحدودها (شمال سيْناء في مصر، وجبل الشعانبي في تونس).

وليس العنف المسلّح باسم الدين وحده يلخّص أزمة العلاقة بين الدولة والدين (والسياسة والدين)، وإن كان أظهرَ ظواهرها، واللحظةَ العليا من تجلياتها؛ ذلك أن الأزمة ناجمةٌ من عاملين اثنين بنيويّين (وتاريخيين): **التكوين الأشوه** لِـ «الدولة الوطنية» في البلاد العربية، **والتداخل الماهوي بين الدينيّ والدنيوي في الذهنية العامة**، ولدى النخب الإسلامية خاصة؛ فلقد كان التكوين السياسي لِـ «الدولة الوطنية» ـ كدولة امتزجت فيها عناصر من مواريث النظام السلطاني وأخرى من مواريث السلطة الكولونيالية[٤] ـ الأثرُ الكبير في عجزها عن حلّ معضلة الصلة بين السياسيّ والدينيّ على قوامٍ حديثٍ ومتوازن، يكرّس تمايُزهما الذي نجد له سوابق في تاريخ الإسلام. وعلى النحو نفِسه، زاحمتِ الجماعاتُ الإسلاميةُ الدولةَ، ومنذ عشرينيات القرن العشرين، في استثمار مكانة الدين في حياة الناس والمجتمعات، وسخّرتْهُ لأغراضٍ سياسية مدارُها على مسألة السلطة في المطاف الأخير. **أصبح الطلب على الدين**، منذ ذلك الحين، **طلباً سياسياً** في المقام الأول، **وليس طلباً إيمانياً أو ثقافياً**. وكان لذلك آثارُهُ الفادحة التي نراها، اليوم، وقد باتت توشك أن تصبح خارج السيطرة!

كيف أمكن أن يتحوّل الدين (الإسلام) من عقيدةٍ للأمّة جمعاء، تجتمع عليها وتشتقّ من مبادِئها أخلاقَها ومنظومةَ قِيمها، **إلى إيديولوجيا سياسية** في يد فريقٍ واحد في الأمّة، يتوسّلها في صراعه مع خصومه على السلطة؟

---

(٤) تناولنا ذلك في: عبد الإله بلقزيز، **الدولة والسلطة والشرعية** (بيروت: منتدى المعارف، ٢٠١٣). **في السلطة والمعارضة - المجال السياسي العربي المعاصر** (الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ٢٠٠٨).

كيف أمكن زيداً أو عمروا أن يصادر الإسلام ويختطفَه من الجميع، ويقدم روايَته عنه بوصفها الرواية الوحيدة الموثوقة، والمطابِقة لحقيقة الدين، ويُخطِّئ غيره، بل يذهب في تَخْطِئَتِهِ إلى حدّ التكفير والإخراج من المِلّة، مع ما يستتبع ذلك من ممارسة حدّ القتل عليه؟!

كيف أمكن أن يُحَوَّل دينٌ توحيديّ جامع، رَبِيَ أتباعُه على فكرة الوحدة (وحدة الأمّة والجماعة)، إلى موضوع نزاعٍ لا يفتر، وإلى سببٍ للانقسام والفُرقة والحرب الأهلية؟

كيف أمكن هذا التزوير الصارخ لصورة الإسلام ورسالته أن يحصل، وأن تنطليَ حيلتُه على ملايينَ من المأخوذين بفكرة المشروع السياسي الإسلامي، وأن نذهب جميعاً ـ تبعاً لذلك ـ نحو هذه المآلات الدراماتيكية؟

هذه هي الأسئلة التي ينبغي أن يُجَاب عنها جواباً فكرياً، بتحليلٍ عميقٍ للظاهرة/ «النازلة» يتوسّل أدوات البحث العلمي، ويستضيء بالخبرة التاريخية الإنسانية، وفي جملتها الخبرة التاريخية العربية الإسلامية.

* * *

كنّا قد تناولنا هذه الأسئلة، تناوُلاً أوّلياً، في نصّ كتبناه في نهاية عقد التسعينيات من القرن الماضي، ونُشِر في كتاب[٥] قبل ثلاثة عشر عاماً. ونحن، هنا، نستأنف ما بدأنا القول فيه في ذلك الكتاب، وفي كتبٍ أخرى[٦] تَلتْهُ في الصدور. لكننا نستأنف الكلام على المسألة بتركيزٍ أشدّ، من ذي قبل، على حال التأزّم في العلاقة بين السياسيِّ والدينيّ، وأسباب

---

(٥) عبد الإله بلقزيز، **الإسلام والسياسة** (بيروت / الدار البيضاء؛ المركز الثقافي العربي. ط١: ٢٠٠١ ط٢: ٢٠٠٨).

(٦) عبد الإله بلقزيز، **الدولة في الفكر الإسلامي المعاصر** (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية ط١: ٢٠٠٢ ط٣: ٢٠١١)؛ **الدولة والمجتمع - جدليات التوحيد والانقسام في الاجتماع العربي المعاصر** (بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر ٢٠٠٨)؛ **الدولة والسلطة والشرعية**. المصدر نفسه.

ذلك التأزّم، مثلما نستأنفه من طريق توْسعة دائرة المنظور المنهجي بحيث يستفيد من أدوات تاريخ الفكر، وتاريخ الحركات الاجتماعية والسياسية (تاريخ الوقائع) وعلم الاجتماع السياسي.

وعلينا، في هذا المقام، أن نضيف أمراً يَتَبَرَّرُ به هذا التأليف؛ ليست الكتابةُ، ثانيةً، في مسألة الدولة (السياسة) والدين تنفيلاً في القول، وإنما يحْمِلنا عليها أمران لا مندوحة من الانتباه العلميّ إليهما؛ **أولهما** أن طُروء ظواهر جديدة على هذه المسألة في السنوات الأخيرة، خاصة منذ هلال هذا القرن الحادي والعشرين، يستوجب نظراً متجدداً إليها، يَلْحظ هذه الظواهر الطارئة، ويضعها في سياقات ظرفيتها وسياقات ما قبلها، محاولاً تحليلها ونقدها ضمن الإطار الإجمالي لتحليل العلاقة تلك (بين السياسة والدين) ونَقْدِها؛ **وثانيهما** أن قضية الدينيّ والسياسي، في الاجتماع العربي الحديث والمعاصر، لم تَحْظَ بكبير اهتمامٍ علميّ يناسب حجم المعضلات المتولّدة من اقترانهما التداخلي (والماهوي) في الواقع، ولا نُظِر إليها من مدخلٍ نظريّ يحاول أن يمزج ـ مزجاً جدليّاً ـ بين تحليل الظاهرة، في تمظهراتها سياسياً، وربط ذلك التحليل بالمقدمات ـ والجذور ـ الفكرية والتاريخية. لقد اشتُغِل، إلى حدٍّ ما عن هذه العلاقة في تاريخ الإسلام الكلاسيكي، وصدرت دراسات عدّة عن الفرق السياسية في تاريخ الإسلام، والانشقاقات المتعاقبة فيه[٧]، وعن فقه السياسة والآداب السلطانية والفلسفة السياسية، وتاريخ الدولة في الإسلام[٨]...، لكن قليلين فقط هُم أولئك الذين عنوا بمقاربة المسألة في تاريخنا الحديث.

---

(٧) راجع خاصة:

Henri Laoust. *Les Schismes dans l'islam*. (Paris: Payot, 1977).

ـ عبد الرحمن بدوي، **مذاهب الإسلاميين** (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر. جزآن).

(٨) من أرصن الدراسات وأعمقها، في هذا الباب، دراسة عبدالله العروي، **مفهوم الدولة** (بيروت: المركز الثقافي العربي).

وليس من مقاصد كاتب هذه السطور أن يوحيَ إلى القارئ ـ أو يدّعي ـ أنه ينتدب نفسه لملء هذا الفراغ الفكري؛ فليس ذلك ممّا يُساكن ظنّه، وإنما يزْعُم لنفسه ـ زعماً متواضعاً ـ أنه، بِمَا كتب في الموضوع، إنما يطمح إلى أن يكون هذا النصّ تمريناً أولياً على مقاربةٍ للمسألة بات ينبغي أن تكون فكرية لا سياسوية، أعني بمفردات الفكر لا بلغة المساجلات والمضاربات الإيديولوجية، لئلا نستمر في لوْك كلامٍ هو إلى الالتباس أقرب. آن أوان مقارعة الأزعومات الدارجة في الكلام العربي في المسألة بنَفَسٍ نقدي لا يُحابي أو يداهن لمجرَّد أن في النفس غرضاً تغْترِضُه!

عبد الإله بلقزيز

بيروت، ٢٠ آب/ أغسطس ٢٠١٤

مدخل

لا يمثّل التداخل المتزايد بين الدين والسياسة في المجتمعات العربية اليوم، بل منذ عقود، إلّا وجهاً من وجوه أزمة السياسة والدولة في بلادنا. لكنه وجْهٌ رئيسٌ لا معنىً لاستصغار شأنه، أو استسهال مقاربته، أو التهوين من نتائجه الواقعة والمحتملة، كما يمكن أن نقرأ في كتابات تعترف بالمشكلة، لكنها تفترض إمكان استيعابها سريعاً. تبدو الأزمة هذه مستفحلة في الفترة الحاضرة، في معظم تلك المجتمعات، وإنْ بدرجات متفاوتة، وإلى حدودٍ يُخشى من أن لا تصبح السيطرة عليها ممكنة. فهي، في بعضٍ من البلدان العربية، في أطوارها الابتدائية: أزمة ثقة متبادلة بين قوى سياسية نتيجة فقدان المشتَرَك الثقافي ـ السياسي الذي يقوم عليه مشروعٌ مجتمعيٌّ جامع لا غنىً لدولةٍ، أيّ دولةٍ، عنه. وهي، في بعضٍ ثانٍ منها، أزمة وجود في كيان الدولة ذاته: تتجمَّع فيها ـ وبها ـ عناصر التفجُّر والتدمير التي تأتي عليه إن انفجرت مادَّتُها الحارقة.

نشهد صُوراً ونماذج من حالتَي الأزمة تلك في الحياة السياسة العربية المعاصرة. تكاد معطياتُها أن تتشابه من فرط تكرار وقائعها المتعاقبة، بالملامح العامّة عينِها، وبالعناوين والمفردات نفسِها، وبأدواتٍ توشِك أن تصبح واحدة. لكنّ تباينات بينها تفرض نفسها ـ أحياناً ـ على مُلاحِظِها في العموم، وهي قابلة للتفسير من طريق ردّها إلى أسباب مكينة: التفاوت في التطور بين البنى الاجتماعية والسياسية والثقافية العربية؛ نوع الصلات والعلاقات التي تقوم وتنتظم اشتغالاً بين قواها الاجتماعية والسياسية؛

مستوى الوعي السياسي لدى النخب؛ نِسَب القوة بين القوى المحافظة والقوى الحديثة في المجتمع؛ درجة التطور أو الاتساع في المجال السياسي، إلى غير ذلك من أسباب.

في نماذج أقلّ حدّةً وخطراً لأزمة السياسة والدولة نجدنا أمام صراعات على السلطة تفيض وقائعُها والنتائج عن قدرة مؤسسات المجتمع السياسي على الاحتواء أو الاستيعاب، فينجم من ذلك انسدادٌ في الأفق السياسي، وجنوحٌ لحسم صراعات سياسية بأدوات ثقافية (= دينية)، وهذا هو الغالب على أوضاع السياسة وصراعاتها في البلاد العربية المعاصرة. أما في النماذج الأشدّ حدّةً وخطورة لتلك الأزمة فتذهب الصراعات على السلطة إلى التعبير عن نفسها انفجاريّاً، أي إلى حسم صراعات سياسية بأدوات غير سياسية: مسلّحة مثلاً. وهذه حال قسم من البلاد العربية انفتح مستقبلُه على المجهول حين غمرهُ العنف واستوطنت حياتَه السياسية ثقافةُ الإنكار والإلغاء والمَحْو المتبادلة. على أن هذا الوجه الحادّ من أزمة السياسة والدولة في الوطن العربي يفصح عن نفسه من خلال **حالتيْن** متفاوتَتَيْن في الخطورة: **العنف السياسي والحرب الأهلية**.

* * *

يعبّر العنف في السياسة عن ضيقٍ خانق في أفق السياسة والعمل السياسي، وعن جنوح للتعويض عن النقص الفادح في شروطها كمنافسة مدنية سلميّة على اكتساب السلطة، أو من أجل المشاركة فيها، أو قصد تحصيل حقوق مهضومة، أو من أجل الدفاع عن مصالح...إلخ. عُرِّفتِ السياسةُ بأنها الحرب ولكن بوسائل أخرى، وهي لكذلك في التاريخ كما هي في هذا التعريف الدقيق لها؛ فالأهداف والغايات التي يتغيَّاها الناس (الجيوش، الدول، المجتمعات) من الحروب التي يخوضونها، هي عينُها التي يخوضون فيها من طريق السياسة، أي بوسائل غير مسلحة أو دموية. على أن هذا التعريف إذْ يَقْرِن بين معنى السياسة ومعنى الحرب، من حيث ما بينهما من اقتران في الوجهة المقصودة، أو من اشتراك في الأهداف

والغايات، لا يُغْني عن الحاجة إلى التشديد على أن السياسة ما وُلِدَتْ في تاريخ الاجتماع الإنساني إلّا لكي تمنع الناس والمجتمعات عن مُقاتَلَةِ بعضها من أجل الظفر بما يتقاتلون من أجله. إن الدولة والسلطة والسياسة ما تولّدت في تاريخ ذلك الاجتماع إلّا من أجل أن تَزَعَ وتردع وتنظّم البقاء الإنساني، من طريق تنظيم الصراع الاجتماعي وضبطه بقواعد قابلة للاحترام وللاحتكام إليها. درسٌ خلدونيٌّ قديم أعاد التأكيد عليه توماس هوبس، واستقى مادتَه من أصول أرسطية.

قد يكون الوازع (= الرادع) طبيعيّاً، أي من طرق الامتثال لقوانين الطبيعة التي تقضي بالحق في حفظ النوع البشري (أرسطو، ابن خلدون، هوبس، جان لوك...)، وقد يكون دينيّاً يقتضيه الشرع ويَحْكُم به (=السياسة الشرعية) كما أقرّ ذلك فقهاء الإسلام (الماوردي، أبو يعلى، الجويني، ابن تيمية...) ومفكروه (ابن خلدون) وفلاسفة اللاهوت المسيحيون (القديس أوغسطين، توما الأكويني...)، كما قد يكون عقليّاً حين ينتظم أمرُه بمقتضى قوانين العقل (= السياسة العقلية) على نحو ما قرّر ذلك فلاسفة كبار (أرسطو، الفارابي، ابن خلدون، ماكيافيلي، جان لوك، سبينوزا، هيغل...). لكنه، في الأحوال جميعاً وأيّاً يكن مصدرُهُ، الوازعُ الذي لا تتهذَّبُ مَنَازع الشرّ والقتل والعدوان في الإنسان، ولا يُكَفّ العنف في العلاقات الإنسانية، إلّا به. وليس من شكٍّ في أن الديمقراطية، بما هي نظام سياسيّ حديث، وبما هي علاقة حاكمة للدولة والمجتمع والمؤسسات، تمثّل أرقى صور التعبير عن ذلك الوازع الضابط وأكثر أشكاله فعاليةً في تاريخ الاجتماع الإنساني؛ ففي نطاق قيمها وقواعدها ومؤسساتها أمكن السياسة أن تتهذب وأن تتشذّب من أخلاط غير سياسية، لأنه أمكنها أن تقوم على مقتضى الاتفاق والتعاقد والإرادة العامة، وأن توفّر المساحات المناسبة للتعبير عن الحقوق ولتحصيلها على نحوٍ شرعيّ، وأن توفّر الأقنية المناسبة لتصريف الصراعات الاجتماعية تصريفاً طبيعياً وانسيابيّاً من دون تعريض النظام السياسي للانسداد، والنظام الاجتماعي للاهتزاز وعدم الاستقرار.

نفهم، في ضوء هذا، معنى قولنا إنّ العنف تعبيرٌ عن ضيقٍ في أفق السياسة، وعن جنوح للتعويض عن النقص في شروطها، إذِ السياسة ـ تعريفاً ـ منافسةٌ مدنية سلمية، لأنها تكون محكومةً، ضرورةً، بقواعد تضع فواصل وحدوداً بين الحق والواجب، الحرية والفوضى، العام والخاص...إلخ؛ وهي فواصل وحدود لا سبيل إلى تصوُّر إمكان قيام حياةٍ عامة (= مجتمع سياسي)، وتعايشٍ وسِلْمٍ مدنية، من دونها. وحين لا تمارَس السياسة بهذا المعنى المدني السلميّ، فيجنح من يمارسها لاستخدام أدوات غير سياسية، مثل العنف المسلح، تكفّ عن أن تكون سياسة وتتحول إلى أيّ شيء آخر غير السياسة[1]، لأن فعل العنف ينتهك قاعدتها. وهو ينتهكها في جميع الحالات، وأيّاً يكُن مصدره: السلطة الحاكمة أو قوة من قوى المجتمع.

ومن أسفٍ أن بلادنا العربية ما تشهد اليوم ـ بل منذ ردحٍ غيرِ قصير من الزمن ـ إلّا هذا العنف في مشاهد متلاحقة منه يكاد لا يتصرَّمُ واحدُها حتى يَعْقُبه الثاني في صورةٍ أشدّ هوْلاً وفداحة! ونحن نعاني، مثلما ذكرنا، شكليْن منه في اجتماعنا السياسي، متفاوتَيْن في الحدّةِ والنتائج، لكنهما ليسا متباعديْن أو متمايزيْن في الطبيعة، حتى لا نقول إنهما لحظتان قابلتان لأن تَعْقُبَ ثانيتُهُما الأولى.

الأوّل منهما **العنفُ السياسيّ** الذي يغمر حياة قسمٍ من المجتمعات العربية منذ عقود، ويحوّل الحياة السياسية فيها إلى معركة دموية مفتوحة بين قوىً يشدُّها إلى بعضها هدفٌ سياسيّ واحد: الإلغاء والَمْحو، ويَتَسَوَّغ عندها توسُّل الأدوات كافة في سبيل ذلك، حتى وإن كانت غير سياسية أو غير متعارَف عليها في الحياة السياسية، حتى وإن افتقرت إلى أية شرعية أخلاقية! ليس ما تقوم به جماعات سياسية متطرفة، تحمل أفكاراً دينية مغالية وتكفيرية، من اغتيالات وتفجيرات تُطاول أفراداً وأجهزةً رسمية

(١) راجع رأينا مفصلاً في: عبد الإله بلقزيز، **العنف والديمقراطية** (بيروت: دار الكنوز الأدبية، ٢٠٠٠).

ومرافقَ عامّة باسم «الجهاد»، وما تردّ به السلطة من حروبِ استئصالٍ على تلك الجماعات، أو من تشديدٍ للإجراءات الأمنية القمعية على أيّ نشاط سياسي، أو من إعدامٍ للحياة السياسية ودمغ معارضيها بالعملاء أو الإرهابيين ... إلّا القليل القليل من معطيات سيرة العنف السياسي الذي تتلاحق وقائعُه على مسرح الحياة العامة في كثير من المجتمعات العربية اليوم، فتهدّد استقرارَها والتعايش والسِّلْم المدنية بالانهيار الشامل.

والثاني منهما **الحروب الأهلية** التي شهدها قسمٌ ثانٍ من مجتمعاتنا في العقود الأربعة الأخيرة وغرّمتْها الكثير من حياة أبنائها، وإرادة التعايش فيها، وأوضاع الاستقرار، على مثال ما عايناه ونعاينُه من حروب ضربَتِ الاجتماع الوطني في لبنان والسودان والعراق والصومال وليبيا وسورية، ومزّقتِ الوحدة الوطنية فيه. إذا كان العنف السياسي الذي ضرب مصر والجزائر وبلداناً أخرى، في العقود الماضية، شكّل ما يشبه حرباً أهليةً صامتة، أو تمريناً سياسياً على تلك الحرب، فإن ما وقع على بلدان الحروب الأهلية لم يكن قليلَ الشأن في نتائجه: من تمزيق النسيج الوطني وتبديد مكتسبات الوحدة الكيانية ـ كما في لبنان والعراق واليمن وليبيا وسورية والصومال ـ إلى الانفصال كما في السودان! والأدعى إلى المَخَافة أن الفصول الدموية لهذه الحروب الأهلية ـ وهي سياسية بالتعريف وتترجم حال الأزمة التي تستبد بكيان الدولة الوطنية في البلاد العربية ـ إنما جرت تحت عنوانٍ ديني وطائفي ومذهبي في الأغلب الأعمّ منها، تماماً كما اتخذ العنف السياسي عناوين دينية «جهادية»! وهو ما يعيد طرح مسألة العلاقة بين الدين والدولة، الدين والسياسة، في الاجتماع العربي المعاصر، أمام التفكير، بل أمام نظرة جديدة للمسألة الدينية، وتحديداً لموقع الدين في الدولة، وعلاقة السياسيّ بالدينيّ في تشكيل المجال السياسي وفي نظام اشتغال الدولة. وينبغي لمثل هذا التفكير، أن يسلك سبيل مقاربة معرفية متعددة الأبعاد والأدوات بحيث تستفيد من مناهج علم السياسة وعلم الاجتماع السياسي وعلم الاجتماع الديني.

* * *

من البيّن، في ضوء معطيات السياق السابق، أن أزمة الدولة والسياسة في مجتمعاتنا العربية المعاصرة هي، في وجْه كبيرٍ منها، أزمةٌ في علاقتهما بالدين أو في علاقة الدين بهما. والأزمة في هذه العلاقة إنما هي **من فعل السياسة لا من فعل الدين**، فالذين يؤسّسون لها، ويصنعون لها أسبابها، ويديرون وقائعها وفصولها، إنما هُمْ يفعلون ذلك لأغراضٍ سياسية لا علاقة للدين بها، حتى وإنْ استخدموا في ذلك مفردات الدين، وادّعوا ما بينه والسياسة والدولة من صلة: حاكمين كانوا أو معارضين. فالدين ـ أيُّ دين ـ نصوصٌ صامتة بين دفَّتين (=كالقرآن في وصفٍ شهيرٍ للإمام عليّ ابن أبي طالب)، والرّجال هُمْ مَن يُنْطِقون تلك النصوص على نحوٍ من الأنحاء وتبعاً للمصالح التي تحملهم على إنطاقها على هذا المقتضى أو ذاك. لذلك كان معلوماً في تاريخنا العربي الإسلامي ـ قديماً وحديثاً ـ أنه ظل في وسع الطغاة أن يحكموا، طويلاً، وأن يبرّروا استبدادهم بالدين وبوجوب طاعة أولي الأمر القائمين على «حراسة الشريعة» وسياسة الدنيا بها، مثلما ظل في وسع معارضيهم محاجّاتهم بالقول إنّ الدين ما أتى إلّا رحمةً للعالمين، وأن «الحكم بما أنزل الله» من أحكامٍ، تقضي بالعدل والنَّصَفَة، إنما يكون من طريق إقامة نظام سلطة عادلة. وظل في وُسْع المحافظين أن ينالوا من حقوق المرأة باسم تعاليم الدين، مثلما ظل في مُكْن المتنورين أن ينصفوها في تلك الحقوق باسم التعاليم عينها ... وهكذا دواليك.

يَسَعُنا أن نحسب المعركة هذه ـ وهي ممتدة منذ فجر الإسلام ـ معركة **تأويل**. وهي كذلك، لأن النصوص ليست ناطقة بذاتها، مثلما قلنا، وإنما محمولة على معانٍ ومضامين يقرّرها المؤوِّلون. لكنها، وعلى ما توحي به من طابع فقهي أو لاهوتيّ أو فكري، معركة سياسية في المقام الأوّل، وهي لا تُكْسب بأدوات الفكر وأسانيده، من حجّةٍ عقلية وصَوَابٍ في الرأي وما في معنى ذلك، وإنما تُكْسَب بأدوات السياسة وثقل قوّتها في الميزان، حيث في حدّها «الحَدّ بين الجِدّ واللعب»، على قول أبي تمّام. هذا ما يفسّر لماذا أمكن أفكاراً بعينها أن تنتصر في تاريخ الإسلام

وتتحوَّل إلى عقيدة رسمية أو مذهب سائد في منطقة ما، وفي حقبة تاريخية ما؛ فلم يعد يَسَع أحداً اليوم أنْ يجادل في أنّ سيادة عقيدة الاعتزال إنما كانت بسبب اعتناق خلفاء بني العبّاس الأول لها، وأن انتشار الأشعرية في العقيدة إنما كان باعتناق الدولة لها منذ عهد العهد العباسي الأول، وأن انتشار الماتُريدية في آسيا الإسلامية شرق فارس وشمالها إنما حصل لأسباب سياسية، وأن المالكية في بلاد الغرب الإسلامي تدين في انتشارها للدولتين المرابطية والموحدية، كما تدين الحنفية في انتشارها للدولة العثمانية ... إلخ.

إذا ما أخذنا بمكتسبات الدرس الهيرمينوطيقي[٢] (التأويلي) الحديث، تبيَّنَّا أن معنى النصّ، أيّ نصّ، ليس أوحديَّ الأبعاد ولا يُشْتَقّ من النصّ بزعمِ أن النصَّ يَحْمِل معناه ضرورةً أو يَكْتَنِه ذاك المعنى، وإنما معنى النصّ **يتولّد من علاقةٍ بين الخطاب والتلقّي**. المتلقي ليس متبلِّغاً المعنى فحسب، ليس مخاطَباً سلبيّاً يستقبل خطاباً جاهزاً وناجزاً، وإنما هو **قارئٌ** للنصّ الذي يستقبله أو يتلقاه ومشاركٌ، بالتالي، في تشكيل معناه. تتوسط بين الخطاب والتلقي **شبكة** واسعة من الأدوات والوسائط والمرجعيات والأوضاع التاريخية والنفسية هي التي تؤسّس فعلَ القراءة وتوجّهه نحو هذه الوجهة أو تلك. لذلك تختلف القراءات للنصّ الواحد باختلاف الشبكات ـ هذه ـ التي تؤسّسها. وإذا أخذنا في الحسبان أن من العناصر المؤسِّسة في كلّ قراءة ما يتعلق بالمصالح الاجتماعية والسياسية، أدركنا لماذا يقع الاختلاف بين الأفراد والجماعات في «فهم» النصِّ عينِه، أي قراءته، ولماذا ينقسمون إلى مذاهب وفرق وأحزاب: وهو عين ما حصل

---

(٢) راجع مثلا:

H.G. Gadamer, *Vérité et méthode: les grandes lignes d'une herméneutique philosophique* (Paris; Seuil, 1973).

Paul Ricœur, *Le conflit des interprétations, essais d'herméneutique* (Paris: seuil, 1969).

في تاريخنا الديني والثقافي والسياسي العربي الإسلامي وفي تاريخ غيرنا من الأمم.

ليس الاختلاف في الرأي والموقف ـ وهو يؤسّسه الاختلاف والتباين في الشبكات التي يتكوّن منها فعلُ القراءة ـ اختلافاً ثقافياً أو فكريّاً فقط وعلى نحوٍ حصريّ، وإنما قد يكون مردّهُ إلى عوامل أخرى غير ثقافية، إلى المصالح الاجتماعية وتضاربها، وإلى الأغراض السياسية واختلاف مقاصدها، وإلى الأهواء الإيديولوجية وتنازعها ...إلخ.، فهذه، وسواها من عوامل أخرى، تدخل في تكوين نسيج **القراءة** أو التلقي للنصّ ـ وبالتالي ـ في تكوين **الرواية** عنه بما هي نوعٌ من الفهم له محكوم **بشروط الفهم** التي ألمحنا إليها. أمّا تقديم الرواية تلك بوصفها «**حقيقة**» النصّ، أو كنهه وجوهره، فهو مماهاةٌ لا يُقْصَد بها سوى حيازة سلطة مادية من وراء الزعم أنها تنهض على سلطة الحقيقة؛ ذلك أن **احتكار الحقيقة لا يبرّره غيرُ السعي في احتكار السلطة**، وهو مَنَالٌ يُرْغَبُ فيه أكثر كلما كانت الحقيقة تلك من جنس الحقائق العليا غير النسبية.

هذه مقدمات نظرية سريعة للقول إن التفكير في جدلية الدينيّ والسياسي، ومنها الجدل حول علاقة الدولة بالدين، يقتضي الانتباه الحادّ إلى **جوهرها السياسي**، والاحتراس الشديد من الوقوع في خطأ حسبانها قضية فكرية، أو فقهية، أو تَقْبَل الحلّ على مقتضى أدوات الإقناع. نعم، هي في جملة ما لا يمكن الخوض فيه إلّا بتفاهُمٍ بين المتجادلين فيها على قواعد الجدل بينهم، لكنها ـ حكماً ـ ممّا لا يفصل في الخلاف بين الناس فيها سوى ميزان القوى والمصالح؛ علماً بأن في عداد هذه المصالح ما يمكن أن يكون مصلحةً للعموم يجري عليها التفاهُم والتوافق؛ إذِ السياسةُ لا تُحْسَمُ خلافاتُها والنزاعات على نحوٍ داروينيّ حصراً، وإنما في المُكْنِ تهيئةُ نهايات أخرى سلمية لمسائل نزاعية شائكة، مثل هذه التي نتحدث فيها، إنْ حُكِّمَتِ المصلحةُ العامة وغُلِّبَتْ كفَّتُها على كفَّة المصالح الفئوية.

على أن التشديد على **سياسيَّة** مسألة الدين والدولة، أو على جوهرها السياسي، إنما هو تشديد على ماهيتها فحسب، أما النظر إليها والتفكير في تشابُك خيوطها، فلا يمكن أن يكون بعقلٍ سياسي وإنما بعقل **نظري**. ولذلك، فإن التفكير فيها هو من مهمات الباحثين، ابتداءً لا من مهمّات السياسيين، وإن كان على الأخيرين أن يتناولوها بالحلول العملية التي ينبغي ـ قطعاً ـ أن تسترشد بنتائج المقاربات الفكرية لها من المواقع والميادين المعرفية كافة: تاريخ الفكر، الفكر السياسي، علم الاجتماع السياسي وسوى ذلك...

القسم الأول:

موضوعات نظرية

وتاريخية في الدولة والدين

الفصل الأول:
الدولة والدين في الاجتماع السياسي

أولاً: أنماط التَّمَفْصل بين السياسيّ والدينيّ في التاريخ

إذا ما رُمْنا تصنيف أنواع العلاقة التي قامت بين الدولة والدين في التاريخ السياسيّ المدوَّن، أمكننا الحديث عن **ثلاثة** أنماط رئيسَة للدولة هي: **نمط الدولة المتماهية مع الدين**، القائم حُكمُها على ادّعاء تطبيق أحكامه؛ ونمط **الدولة القائمة شرعيتُها** ـ وأحياناً بالتجاوُر مع شرعيات أخرى ـ **على الدين**، المتوسلة إياه أداةً من أدوات تبرير نظام الحكم فيها وسياساته؛ ثم نمط **الدولة المحايدة تجاه الدين** / الأديان، القائمة على شرعيات مدنية، بشرية، لا مكان فيها لأيّ نوع من أنواع استغلال الدين في السياسة. يُعْرَف النمط الأول باسم **الدولة الثيوقراطية** (= الدينية)، والثاني باسم **الدولة السلطانية** (دولة الخلافة وما تساقط منها من دويلات في تاريخ الإسلام) **والدولة الإمبراطورية من النمط الآسيوي** القديم (=الصينية واليابانية والإيرانية القديمة)، ويعرف الثالث باسم **الدولة العلمانية** الحديثة. في هذا التنميط، نحن أمام **ثلاثة** نماذج متغايرة في «الماهية»: دولة دينية، دولة مُتَأَدْيِنَة، ودولة لا دينية. لكن تَغَايُرَها ليس قاطعاً، إذ قد يتخلّل أيّاً منها بعضُ سمات النموذج الثاني كما سنرى لاحقاً.

قد لا تكون هذه النماذج الثلاثة للدولة صافيةً في تمثيلها أشكال التَّمَفْصُل الممكنة بين السياسيّ والدينيّ والاجتماعيّ في أيّ دولة في التاريخ، وقد لا تكون وحدها في باب تمثيل الصّلة بين المطلق الدينيّ

والنسبيّ الدولتيّ، بل قد يكون إلى جوارها ما لا نعرفه، أو ما لم ندرسه بعد، من تجارب الدول...، لكنها ـ قطعاً ـ الأظْهَرُ في تمثيل تلك الصلة بين الدين والاجتماع السياسي في التاريخ الإنساني. والأهمّ أنها نماذج غير انتقالية في الزمان ولا موضعية في المكان؛ إذ هي امتدت لقرون عدّة متطاولة وشملت مجتمعات ومساحات جغرافية واسعة ومتعددة، ومن هنا تمثيليتُها وصلاحيتُها في مضمار النمذجة والدّرس.

ساد نموذج **الدولة الثيوقراطية** في أوروبا أواخر العهد الوسيط؛ حين تفسخت الإمبراطوريات القديمة، واتسع سلطان الكنيسة فانتقل من سلطان روحي إلى سلطان دنيويّ، سياسي. حصل التماهي الكامل، في هذه الدولة، بين الدينيّ والسياسيّ حين انتهت مقاليد الأمر فيها إلى طبقة الإكليروس (= رجال الدين)، وأصبحت هي والكنيسة (=الكاثوليكية) سواء. ولقد مرّ على أجزاء من أوروبا حينٌ من الدهر كان البابوات فيها هم الحكامَ الفعليين أو (هُم) مَن يعيّنون الملوك ويعزلونهم، ومَن يملكون سلطة الحرمان والغفران والحقيقة في الدنيا والدين. قامت شرعية الدولة الثيوقراطية على ادّعاء الحكم باسم الحقّ الإلهي (droit divin)، وخاضت الحروب بالادعاء عينِه، وكان الخروج على سلطانها مروقاً عن الدين وهرطقة وتهديداً لمملكة الله في الأرض، تماماً مثلما كان الفكر الحرّ وكشوفه العلمية قدحاً في حقائق الدين، وكفراً يأخذ اللاهجين به إلى المقاصل والمشانق. وبمثل ما كانت حقبة الدولة الدينية لحظة ظلامية كالحة في تاريخ أوروبا والمسيحية الأوروبية، بمثل ما كان النضال ضدّها تراجيدياً في فجر العصر الحديث. ونحن لا نملك أن نفهم، اليوم، أشكالاً مغاليةً من التطرف العلماني في القرنين الماضيين، وأشدّها غلوّاً التطرف العلمانويّ الفرنسي، إلّا بما هو ردّ فعل على ذلك التطرف الديني للكنيسة في السطو على السياسة والدولة ومَحْو شخصيتهما المدنية.

لم تنشأ في تاريخ الإسلام دولةٌ من هذا الطراز، كما سنرى، لكن نموذجها تسرَّب إلى بعض الوعي الإسلامي الحديث والمعاصر من طريق قراءةٍ مغاليةٍ لصلةِ الدولة بالدين، في الإسلام، وَقَع فيها بعضُ الاسترجاع

لأفكار الحرورية (=الخوارج) والإمامية: إنْ بشكلٍ موعىً به أو غير موعىً به. من ذلك فكرة **الحاكمية**، في بعض الإسلام السنيّ المعاصر، كما اشتقّها أبو الأعلى المودودي من خامَتها الخارجية ومثالها الثيوقراطي المسيحيّ الوسيط، وخاض فيها سيّد قطب تنظيراً وإفشاءً، وفكرة **ولاية الفقيه**، في الإسلام الشيعي المعاصر، كما استعارها منتظري والخميني من أفكار الإمام النراقي (في القرن الثامن عشر)، وكما تضرب بجذورها التاريخية في الفقه السياسي الإمامي. لقد أحدثت الفكرتان[1]، في الوعي الإسلامي المعاصر، إحداثاً ما لا أصول له في نظرية السياسة في الإسلام، وأدخلتا الخلاف في مسألة العلاقة بين الدولة (والسياسة) والدين منعطفاً خطيراً ما برحنا نعاني وطأة نتائجه الدرامية حتى اليوم، وتلك مسألة أخرى.

وساد نموذج **الدولة المتوسّلة بالشرعية الدينية** في العالمين الإسلامي والآسيوي القديم، واستمرّ وجوداً إلى ما قبل قرنين من اليوم. المثال الإسلامي له هو **دولة الخلافة** وما تلاها في الوجود من دول سلطانية، أما المثال الآسيوي فالدول الإمبراطورية التي قامت في الصين واليابان وإيران قبل الإسلامية. لم تكن الدولة، في هذه النماذج التاريخية منها، دولة دينية من النمط المسيحي الوسيط لأنها لم تحكم باسم الحق الإلهي، مثلما ادعى الإكليروس الحكم به في أوروبا، لكنها قامت ـ في جزء كبير من عوامل قيامها ـ على الشرعية الدينية، فكانت الصلة فيها بين الدينيّ والسياسيّ مفتوحة لهذا السبب، وإنْ هي لم تبلغ حدّ التماهي، كما اعتقد كثير ممّن تناولوها بالدرس ـ وخاصة الدولة في الإسلام ـ من المسلمين والمستشرقين[2]، ورتّب عليهم اعتقادُهم ذاك الانسياق إلى أحكام واستنتاجات غير مطابِقة.

---

(١) أنظر قراءتنا النقدية لفكرتيْ «الحاكمية» و«ولاية الفقيه» في: عبد الإله بلقزيز، **الدولة في الفكر الإسلامي المعاصر**، ط ٣ (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠١١).

(٢) أنظر مثالاً لذلك في:

Bernard Lewis, *Le langage politique de l'Islam* (Paris: Gallimard. 1988), p. 52.

لم تكن السلطة في تاريخ الإسلام سلطة دينية، ولم يحصل أن رجال الدين كانوا حكّاماً في وقت من الأوقات. لكن أيّاً من الخلفاء، الذين تعاقبوا على السلطة، كان في حاجة إلى شرعيةٍ دينية بوصفه إماماً للمسلمين. وهذه كانت تأتيه ـ ابتداءً ـ من اختيار أهل الحَلّ والعَقْد له، على شروط الإمامة المعلومة في كتب السياسة الشرعية[٣]، ومن قيامه بواجبات الدين مثل إمامة الصلاة والجهاد لحفظ كيان دار الإسلام وصون وحدة الأمّة. لكنها كانت تأتيه، أيضاً، من تحالف المؤسسة الفقهية الرسمية معه وذودها عن شرعيته. وهنا ينبغي الانتباه إلى الفارق بين سلطة دينية وسلطة تستخدم الدين لشرعنة نفسها، وخاصةً حينما تتناقص أسباب شرعيتها على مثال ما حصل للدولة السلطانية في تاريخ الإسلام بعد أن زالت الخلافة منذ النصف الثاني من القرن الرابع الهجري. ولا يشبه هذه الدولة، في طبيعة الصلة التي أقامتها بالدين، سوى الإمبراطوريات الآسيوية القديمة، في الشرقيْن الأقصى والأوسط، التي قام حكمها على قدرٍ متفاوت من الشرعية الدينية، ونهض فيها رجال الدين ـ من بوذيين وكونفوشيوسيين وزرادشتيين ومزدكيين... ـ بدور عظيم في حياة الإمبراطورية وسياسات أباطرتها[٤]. لكن المؤسسات الدينية في هذه البلدان، وعلى عظيم أدوارها، لم تمارس وظيفة السلطة السياسية المباشرة، بل ظلت ـ مثل نظيرتها الإسلامية ـ شبه مستقلة أو منصرفة انصرافاً كاملاً إلى الشأن الديني الذي لم يعد الإمبراطور أو الملك يقوم به أو يمثله إلّا تمثيلاً رمزيّاً وطقوسيّاً على مثال تمثيل خلفاء الإسلام وسلاطينه له.

أمّا نموذج **الدولة العلمانية**، غير الدينية، أو المحايدة تجاه أديان

---

(٣) أنظر مثلا: الماوردي، **الأحكام السلطانية والولايات الدينية** (بيروت: دار الكتب العلمية، ٢٠٠٦)؛ أبو يعلى الفراء، **الأحكام السلطانية** (بيروت: دار الكتب العلمية، ٢٠٠٠)؛ الجويني، **غياث الأمم** (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٩٦)؛ ابن تيمية، **السياسة الشرعية في إصلاح الراعي والرعية** (بيروت: دار الكتب العلمية، ٢٠٠٠).

(٤) راجع في هذا: Max Weber, *Sociologie de la religion*. Traduit et présenté par Isabelle Kalinowski, (Paris: Flammarion, 2006).

المجتمع والشعب، فعرفتْها البشرية منذ نحو قرنين على صعيدٍ متّسعِ النطاق، في مهدها الأوروبي قبل أن يتعمم نموذجُها في العالم بالاستزراع الخارجي أو بالاستهلام الداخلي. والدولة هذه تشتق مصدر السلطة فيها من الشعب، بما هو صاحب السيادة، لا من فكرةٍ عليا أو خارجة عن نطاق الدولة. وهي لا تبرّر نفسها إلّا بوظائفها المدنية الصرف في حفظ الأمن، والتنمية، وحرية المواطنين، وحماية القوانين التي يتوافق عليها المواطنون ويسنّونها عبر ممثليهم في المؤسسات المنتخبة. **إن عقيدة هذه الدولة العلمانية هي السياسة** بما هي مصالح عمومية ومتوافَق عليها. وهي تقوم على الفصل بين الدين والمجال العام في التشريع، والإدارة، والتعليم، وحقوق المواطنة التي يقررها القانون الوضعي فصلاً لا مكان للاشتباه في حدوده.

على أن البشرية المعاصرة شهدت **نموذجين** من هذه الدولة العلمانية: نموذج **الدولة العلمانية غير المعادية للدين**، ولا المتدخلة في المجال الديني بالتضييق والتشريع، ونموذج **الدولة العلمانية المتطرفة** السالكة مسلكاً عنيفاً في مواجهة الدين تحت عنوان احترام طابعها اللائيكي. تَرَسَّخَ النموذج الأوّل في المعظم من مجتمعات غرب أوروبا وشمال أمريكا، ولم يشذّ عنه ـ نسبيّاً ـ سوى النمط العلماني الفرنسي. ومن هذا الموقع الجغرافي ـ السياسيّ تَعَمَّمَ على سائر من أخذَ به من مجتمعات سياسية في آسيا وأمريكا الجنوبية والوسطى. ويقوم النموذج هذا على احترام الدولة للأديان فيها، وعدم التدخل في عقائد مواطنيها وحرياتهم الدينية، ولا التضييق على نشر الأفكار الدينية في المجتمع بوسائط النشر الخاصة. بل وقع في نطاقه التساهل مع الدين في المدارس والحياة العامة، وفي السماح بتشكيل أحزاب سياسية تستلهم مبادئَها من العقيدة المسيحية، مثل الأحزاب الديمقراطية المسيحية في أوروبا. أمّا النموذج الثاني للعلمانية، فمتطرّف وميّال إلى تأسيس الموقف السياسي العلماني من الدين على أسسٍ فلسفية: وضعية (كما في حالة النموذج الفرنسي) أو مادية (كما في حالة النموذج السوفياتي والشيوعي عموماً). وقد تأثر النموذج العلماني

الكمالي التركي بهذا المثال العلماني المعادي للدين، فتحوَّل عنده الفصل بين الدولة والدين إلى استئصال للدين! ولقد تَشَكَّلَ وعيُ النخب العلمانية العربية، منذ النصف الثاني من القرن التاسع عشر حتى اليوم، بتأثيرٍ متفاوت للفكر العلماني الأوروبي في مصادره الوضعية الفرنسية، والشيوعية السوفياتية، والكمالية الاستئصالية، وإن أغْرَت هذه الأخيرة النخب السياسية الحاكمة أكثر من النخب الفكرية لضحالة الكمالية وفقرها الفكري.

ثانياً: الدولة والدين في التجربة الإسلامية

ليست هذه النماذج الثلاثة لعلاقة الدولة بالدين قاطعة في التمايز والمفاصلة، وإنما يحدث أن يتخلّل الواحد منها بعض ملامح الثاني كأنْ يَستعير نموذج الدولة المُتَأَدْيِنَة سمات من الدولة الثيوقراطية والدولة العلمانية، أو كأن تستعير الدولة العلمانية الحديثة والمعاصرة بعض مضمون الدولة الثيوقراطية فتتحول العلمانية، في النمط الوضعي الفرنسي مثلاً، إلى عقيدة دينية مقدسة للدولة ... لا تَقْبل الانتهاك!

* * *

ليس الاشتباك الحاصل، اليوم، بين الدين، من جهة، والسياسة والدولة، من جهة ثانية، جديداً في تاريخنا العربي وإن بَدَا حادّاً في العقود الثلاثة الأخيرة؛ إذْ هو لَازَمَ تاريخ العرب والمسلمين منذ قامت دعوةٌ وقامت دولةٌ في تاريخهم. ولكن بينما كان لمثل ذلك الاشتباك أن لا يظهر منه أثرٌ في اللحظة التأسيسية للدين والدولة معاً، للتلازم الذي قام بينهما وامتدّ لفترة، أصبح أمرُه مع الزمن أوضح، بل استفحل في حالاتٍ منه طغى فيها التقابل بين الناطقين باسم السلطان والناطقين «باسم القرآن»، وانتقل أحياناً إلى الصِّدام. وهو وإنْ كان، على الحقيقة، وفي مراحله كافة، صداماً بين السياسة والسياسة لا بين الدين والسياسة، إلّا أن تأسيس خطاب السياسة على الدين، عند فريقٍ أو آخر، واستعارة مفرداته، والتسويغ به، أوْحَى بأن الاشتباك إنما كان بين الدين والسياسة في تاريخنا الماضي، وهو عينُه الإيحاء الذي يتجدّد اليوم بمناسبة الحديث في العلاقة بين

الدينيِّ والسياسيِّ في مجتمعاتنا المعاصرة: أَجَرَى ذلك بلغةٍ نظرية، وهو النادر، أو بلغة إيديولوجية ـ سياسية، وهو الغالب!

على أن الاهتجاس بسؤال علاقة الدولة والسياسة بالدين، أمس واليوم، ليس صنيعاً من عدم أو من قبيلِ وَضْعٍ وإحداثٍ لا يبرّرهما من الواقع شيء، وإنما هو ممّا فرضَتْه سوابق الصلة التي قامت بين الدولة والدين في تاريخنا منذ النشأة؛ إذْ ليس تفصيلاً أن تُفْضيَ الدعوةُ إلى دولة، وأن يتولّد المشروع السياسيُّ النبويّ في المدينة من الرسالة، وأن تؤسّس دولةُ الخلافة الراشدة شرعيتَها على الاقتداء بسنة الرسول الكريم في إدارة دولة المدينة، وأن يحتاج خلفاء بني أميّة[٥] وبني العباس والسلاطين والأمراء إلى توسُّل الشرعية الدينية لاستكمال نصاب الشرعية السياسية عندهم. كما أنه ليس تفصيلاً أن تجد الدولة الحديثة في الوطن العربي، وفي العالم الإسلامي، نفسَها مدفوعةً ـ حتى بعد زوال الخلافة وانتصار نموذج الدَّولة الزمنية ـ إلى إنشاء دُورِ الإفتاء والمجالس العلمية والفقهية، وتجديد الطلب على وظائفها وأدوارها في تسويغ السياسات الرسمية، والتماس السَّند لها من الدين. إن هذه السوابق والحقائق جميعَها يقوم بها دليلٌ على أن السؤال عن العلاقة تلك ليس مفتعَلاً أو مدسوساً في يومياتنا السياسية لإفساد صفائها، أو حرْفها عن صراطها الطبيعيّ، وإنما هو سؤالٌ **تاريخي وموضوعي** لا سبيل إلى تجاهُله. لكنَّ استمرار الاهتجاس بالسؤال عينه يُطْلعنا، أيضاً، على أن مجتمعاتنا ودولنا وتجاربنا السياسية ما اهْتَدَتْ إلى الإجابة عنه، وتحرير يومياتنا من المشكلات الناجمة من وطأة الاصطراع بيننا عليه: في الماضي وفي الحاضر. وتلك مسألةٌ أخرى.

من النافل القول إنّ مكانة الدين في الدولة وفي العلاقة بها اختلفت

---

(٥) لا يذهب إلى ذلك إغناتيوس غولدسيهر الذي يرى في حكم الأمويين حكماً زمنياً قليل الاعتناء بالدين والشرعية الدينية.

I. Goldziher, *Etudes sur la tradition Islamique*, Traduit par Léon Bercher (Paris: Librairie d'Amérique et d'orient, Adrien Maisoneuve, 1984), Tome II, p 67.

من لحظةٍ إلى أخرى في تاريخ الإسلام، إما لمستوى تطوّر المجال السياسيّ الإسلامي، أو لطبيعة مَنْ يقوم على أمور الدولة في هذه التجربة التاريخية وتلك، أو لدرجة تملُّك السلطان الدينيّ، واحتكارِهُ، أو تضاؤل القدرة على السيطرة عليه. فلقد كانت مكانتُه أرحبَ وأرجحَ في دولة المدينة، غداة قيامها وإلى حين رحيل رسول الإسلام، لأن الدولة لحظةٌ في سياق الدعوة وأداةٌ من أدواتها آنئذ، ولأن على رأس الدولة تلك قائد لا ينازَع في الشرعية والسلطان الدينيَّيْن. ولم تتغيّر مكانة الدين في الدولة خلال حقبة الخلافة الراشدة كأساسٍ رئيسٍ للشرعية، لكنها تضاءلت ـ قطعاً ـ عمّا كانتْه في الحقبة النبوية لأسباب، منها **تزايُدُ مساحة السياسيّ** في الدولة، مع اتساع نطاقها الوقائعي والإمبراطوري، وتكرُّس الطابع **البشري ـ الاجتهادي** لأفعال الخلفاء، معطوفاً على **خلوّها من المعصومية** ... إلخ. وليس من شك في أن انصرام لحظة الخلافة الراشدة، أوْسَع الباب أمام المزيد من تضاؤُل مساحة الدينيّ أمام مساحة السياسيّ في دولة الإسلام، وكلما تقدّمنا في الزمن اتسع نطاق الخلل في التوازن بين المساحتين، وخاصة حينما انتهت الخلافة، فعلياً، فتحوّلت إلى سلطة رمزية، وأصبحتِ السياسةُ شأناً تقرّره قواعد أخرى غير قواعد الدين: الغلبةُ والشوكة والبأس والعصبية[٦].

ولكن أيّاً تكنِ التوازناتُ التي استقرت عليها تجربة السلطة في الإسلام، وتراجعت فيها جغرافية الدينيّ، فإن السياسة والسلطان السياسي ما بَرِحا يلتمسان لهما القدر الضروري من المشروعية غير الزمنية، أي من المشروعية التي تفرضها **السيادة العليا**[٧] ممثلة في الدين. وهذا ما كان يفرض على سلطان الغلبة والاستيلاء (= إمارات الاستيلاء) ـ مثلاً ـ أن

---

(٦) راجع في هذا: عبد الرحمن بن خلدون، **المقدمة** (بيروت: دار الكتاب العربي، ٢٠٠٤).

(٧) أنظر حول هذا المفهوم ومركزيته في نظام السياسة والدولة والشرعية:

Mohammed Akroun, *Pour une critique de la raison Islamique* (Paris: Maisonneuve et Larose, 1984).

يبحث لنفسه عن المشروعية الدينية ممّن يرمز إليها، وهو الخليفة، حتى وإن كان رمزها لم يعد يمثل شيئاً. وحين عزّ هذا النوع من الْتماس المشروعية، كان على العلماء أن يملؤوا بعض الفراغ في هذا الشأن. على أن الأمر لم يكن على هذا النحو عند الجميع؛ فبين جماعة وأخرى من أهل المذاهب فروق لا يجوز إهمالها في موضوع مشروعية السلطة ونصابها، وخاصة تلك الفروق التي نشأت بين أهل السّنّة وبين الشيعة؛ فباستثناء اجتماع الفريقين على وجوب نصب الإمام، لحاجة الدين والدولة معاً إلى ذلك، يختلفان في التسويغ لذلك النصب، وفي النظر إلى حكمه في الدين أو إلى وجه المصلحة فيه.

ليس موضوعنا، هنا، أن نبحث في نظرية الإمامة عند السنة والشيعة، وكيف اختلف فيها فقه السياسة عند هؤلاء وأولئك، وإنما يعْنينا بيان أن ما اختلَفَا فيه لم يَمْنَع من اجتماعهما على رؤيةٍ علاقةٍ ثابتة بين الدولة والدين. إذا كانت الإمامة حاجة للأمَّة، عند الفريقين، لا تقوم شؤون الدين والدنيا إلّا بها، فهي ليست من أصول الدين عند السنّة، بل من فروعه التي لا يتعلق الإيمان بها. وهو خلاف ما يَذهب إليه الفقه الإماميّ الشيعيّ الذي يحسَب الإمامةَ من العقائد لا من الفقهيات. وهو خلافٌ غيرُ قليلِ الشأن، ومن ترجماته التاريخية أن الدولة عند السّنّة أوسعت للدين مكانةً معتَبَرة فيها، لكنها لم تكن في يومٍ من الأيام دولةً دينية، بينما يقارب معنى الدولة عند الإمامية أن يماثل نموذج الدولة الثيوقراطية التي يقوم على أمرها رجال الدين (= الفقهاء المجتهدون، ممثلو الإمام الغائب)، والتي تتعالى عن المساءلة والاحتساب لعِصْمة من يتصدى لمنصب الإمامة فيها. غير أنّ وراء هذا الاختلاف في رؤية درجات الصّلة بين الدينيّ والسياسيّ، بين الدولة والدين، عند الفريقيْن، مشتَرَكاً جامعاً هو مركزية العامل الديني في الدولة والسلطة بما هو أساس المشروعية والشرعية فيها. وهي القاعدة التي سار عليها عمل الدولة في تاريخ الإسلام حتى قيام الدولة الحديثة في مجتمعات العرب والمسلمين.

* * *

لم تَنْتَهِ ظاهرةُ لزومِ الدين للدولة في التاريخ السياسي العربيّ الحديث والمعاصر وإن هي تناقَصَتْ، معدَّلاً، نتيجة قيام الدولة «الحديثة» في الوطن العربي. من المعروف أن نموذج الدولة السلطانية التقليدية، الموروث عن التاريخ الإسلامي الوسيط، استمرّ وجوداً في تاريخنا الحديث حتى حين دخل نموذج الدولة الحديثة مع الحملة الكولونيالية الأوروبية، منذ قرنين، وفي نطاق تجربة الحكم الاستعماري للبلاد العربية منذ احتلالها. استمرَّ صافياً في بعض تلك البلاد، سواء لجهةِ المضمون الاستبدادي المطلق لسلطة الدولة، أو لجهة نوع صلتها بالدين ومصادر شرعيتها التقليدية ـ بالمعنى الفيبري ـ الدينية والعصبوية، ولكنه خالط غيره من نماذج الدولة الحديثة، في بعضٍ آخر من تلك البلاد، **فتولّدت منه كيمياء سياسية هجينة ونافرة** كانت تجد مقدماتها في جوف الدولة السلطانية في بدء اصطدامها بالحداثة السياسية في القرن التاسع عشر.

يَرُدُّ هذا التكوين الهجين للدولة «الحديثة»، في البلاد العربية المعاصرة، إلى ولادةٍ عسيرة وشوهاء لهذه الدولة منذ صدمة الحداثة، التي أجبرتْها على ممارسةِ مقدارٍ من التكيُّف مع قواعد النظام السياسي الحديث يزيد أو ينقص تناسباً مع درجات **القابلية الذاتية** للتحديث، ومستوى التطور السياسيّ والاجتماعيّ في هذا البلد أو ذاك من بلدان العالميْن العربي والإسلامي، ناهيك بمستوى جرعة التحديث الكولونيالي ـ فعلاً مباشراً أو ضغطاً من خارج ـ التي حُقِنَتْ بها الدولة منذ القرن التاسع عشر. قد يكون المثال العثماني في الإصلاحات السياسية (=التنظيمات العثمانية) هو الأعلى والأظهر في تجارب الإصلاحات التي شهدتْها البلاد العربية والإسلامية، منذ منتصف ذلك القرن، فهو جَاوز في التحديث السياسي نظيره المصري أو التونسي أو المغربي. لكنه في الصلة التي استمرت قائمةً فيه بين الدولة والدين ظلّ، مثل المثال المغربي، مشدوداً إلى نموذج الدولة السلطانية التقليدية الموروثة التي يقوم نظام الحكم فيها على الشرعية الدينية. أمّا في مصر محمد علي وأسرته، فتراجعت إلى حدٍّ كبير مساحة الشرعية الدينية في تأسيس مشروعية نظام الحكم على الرغم من

استمرار الأزهر والزيتونة (مثل القرويين في المغرب) في تزويد الدولة والمجتمع بتلك الشرعية. وإذا كان إنهاء مصطفى كمال أتاتورك منصب الخلافة قد أنهى الصلة بين الدولة والدين، في تركيا الحديثة، فإن استمرار إمارة المؤمنين في المغرب، أبقى على تلك الصّلة من دون إقامة الدولة على الدين: كما في المثال السعودي الحديث. أما في إيران الحديثة، فقضتِ التسوية بين الأسرة الحاكمة والحوزة العلمية بأن يكون لرجال الدين دور في تقرير ما للسياسات العامة من قدرٍ من الشرعية الدينية، وإنْ تناقَصَ دورهم منذ «الثورة البيضاء» للشاهنشاه محمد رضا بهلوي.

حين وقع احتلال مصر وتونس، في مطالع الثمانينيات من القرن التاسع عشر، وتلاه احتلال بلدان عربية أخرى في القرن العشرين، كانت صورة العلاقة بين الدولة والدين تتعدَّل، قليلاً، من دون أن تتغيّر في الجوهر. توقف الدين عن أن يكون من مقتضيات الدولة ولوازمها، وإنِ استمرّ النصُّ على الإسلام في بعض الدساتير بوصفه دين الدولة، أو النصّ على أن الشريعة مصدر من مصادر التشريع (تزيد درجة مصدريتها من دستور إلى آخر: بين مجرّد مصدر، أو مصدر أساس، أو المصدر الأساس) في قسم آخر من تلك الدساتير. لم يعد على الدولة أن تبرّر وجودها بحماية «دار الإسلام»، أو الذّود عنه، أو تطبيق أحكام الشريعة، أو النهوض بواجب جهاد الدفع، أو إعلاء كلمة الله في الأرض، أو أي شيء ممّا عُدَّ في جملة ما كان يؤسّس للدولة التقليدية شرعيتها. باتت تؤسّس مشروعيتها على وظائف أخرى محض مدنية، لا دينية، وعلى مقتضى أهداف اجتماعية صرف مثل الوحدة الوطنية، الاشتراكية، التنمية، الديمقراطية، الحرية، التحرّر ...إلخ. ثم إن منظومة قوانينها وتشريعاتها أصبحت وضعية تماماً، تسنّها البرلمانات، والحكومات، والملوك، والرؤساء، والأمراء، باسم المصلحة العامة، ومصلحة الشعب، والمصالح العليا للدولة والوطن، لا باسم الله الذي تخلّت الدولة الحديثة ـ إلّا في ما ندر ـ عن ادّعاء النطق باسمه. ومن الطبيعي أن يقع هذا التحول في مصادر مشروعية هذه الدولة «الحديثة»، في الوطن العربي، ليس فقط لأنها وريثة الدولة الكولونيالية، أو الدولة التي زُرِعت في الاجتماع

العربي في الحقبة الكولونيالية، وإنما ـ أيضاً ـ لأن منظومة التشريعات والقوانين تلك تُشْتَقّ من الفلسفة المدنية التي تؤسّس المشروعية فيها، وهي جملة المبادئ الحاكمة ـ والمُدَّعاة ـ التي سبق ذكرها كالوحدة، والتنمية، والديمقراطية...إلخ.

غير أن هذا الطابع الدّهري للدولة العربية «الحديثة» لم يحوّلها إلى دولة علمانية صافية، على نحو ما هو أَمْرُ هذه الدولة في المجتمعات الغرْبية، لأنّ الفصل بين الدينيّ والزمنيّ لم يقع فيها تماماً، ولأن أشكالاً متنوعة من صلة الدولة بالدين لم تتوقف عن التمظهر في نظام اشتغالها. قد تكون درجةُ التداخل هذه عاليةً كما في البلدان التي ما زال يُلتمس من الدين فيها قدرٌ كبير من شرعية السلطة والنخبة أو الأسرة الحاكمة، على مثال ما نلحظ في السعودية والمغرب والسودان وإلى حدّ ما الأردن، وقد تكون أضأل في الدول التي لا تستند فيها نخبها الحاكمة إلى تلك الشرعية، غير أنها تعيش جميعُها ذلك التداخل، وتعيد إنتاجه بمستويات ومعدّلات مختلفة؛ إذ ما برحت الدولةُ، حتى الآن، تسيطر على المجال الديني في البلدان العربية كافة (ما خلا في حالة لبنان جزئيّاً)، فهي تكرِّس مؤسَّسة الإفتاء الديني فيها، من خلال تكريس منصب المفتي أو هيئة العلماء المخوَّلة بذلك، وترعى دورها، وتنفق على عملها ومؤسساتها؛ وهي تشرف على الأوقاف الإسلامية ودُورِ العبادة وتنفق عليها وعلى العاملين فيها؛ وهي ترعى التعليم الديني (أو التعليم الأصيل كما يُسمّى في المغرب)، وتستدمج التربية الدينية في برامج التعليم الرسمية؛ ثم إن نظام الأحوال الشخصية فيها ومَحَاكِمها قائم على التشريع الإسلامي لا على القانون الوضعي... إلخ. وبالجملة، لم تنقطع صلتها بالدين وإن هي انتظمت، قياماً واشتغالاً، على مقتضى المبادئ المدنية.

هكذا نتبيّن الحدود المزعومة لِـ «حداثة» هذه الدولة و«علمانيتها»، بمقدار ما نتبين علاقتها الانتهازية بالدين. إنها دولةٌ مهجَّنة، في هذا الباب الذي نبحث فيه، وتنطوي على تركيب غرائبي لنموذجين من الدولة فيها:

الدولة السلطانية والدولة المدنية الحديثة[٨]. والحقّ أن هذا التهجين التكويني ليس شيئاً آخر سوى نمط الحداثة الرثّ[٩] الذي قام عليه العمران العربي المعاصر في السياسة والاقتصاد والاجتماع ... ولا يزال.

ثالثاً: أنماط تدخُّل الدولة في الدين

حصل، منذ قيام الدولة الحديثة في البلاد العربية والإسلامية، نوعان من تدخّل الدولة في الدين والمجال الدينيّ أنْتَجَا، على اختلافٍ بينهما في المنطلقات والوسائل والغايات، النتائجَ والظواهر عينَها، وأدْخَلَا ـ على تفاوُتٍ ـ العلاقةَ بين السياسيّ والدينيّ، في مجتمعاتنا المعاصرة، في حالٍ من التأزّم الحادّ والمديد. النوع **الأوّل** من التدخّل، وهو الغالب على سياسات الدولة، هو **استغلال الدين** سياسيّاً، أما النوع **الثاني** منه فهو **تهميشه وإقصاؤه** بغير قليلٍ من العنف.

ساد النموذج الأول من تدخّل الدولة في المجال الديني في بلدان عربية كالسعودية والمغرب والسودان، وإلى حدّ ما، مصر. أمّا مبرراته فمتباينة: بين تأسيس المشروعية السياسية على الدين، ومراقبة المجال الدينيّ والسيطرة الكاملة عليه، واستثمار مشاعر المجتمع الدينية والقوى الدينية التقليدية في المعركة ضدّ معارضات ليبرالية أو يسارية أو قومية. لم يكن استئثار الدولةِ بالدين واحتكارُهُ واحداً في الحالات التي ذكرنا، إذْ تَفَاوتَ من بلدٍ إلى آخر بتفاوت التطوّر التاريخي من جهة، وبالتفاوت في تطور المجال السياسيّ من جهة أخرى، كما أن درجة الإمساك بالمجال الدينيّ والتحكّم فيه لا تتعلق، دائماً، بدرجة «دينيَّةِ» الدولة أو ما تحاول أن تُضْفيه على سياساتها من طبيعة دينية.

---

(٨) راجع في هذا التركيب المزدوج: عبد الله العروي، من ديوان السياسة (بيروت: المركز الثقافي العربي، ٢٠٠٩).

(٩) إقرأ نقدا لهذا النمط الرث في:

Burhan Ghalioun, *Le Malaise Arabe: l'Etat contre la Nation* (Paris: La Découverte, 1991).

تنتمي عملية المماهاة بين الدينيّ والسياسيّ في **المغرب**، مثلاً، إلى تجربة تاريخية طويلة تعود إلى قيام الدولة الإدريسية قبل ما يزيد عن ألفٍ ومائتي عام؛ إذِ اجتمعت في شخص السلطان الإمامةُ والإمارة، السلطة الدينية والسلطة الزمنية. ولم تكن شرعيتُه الدينية دائماً من نسبه الشريف إلى آل البيت، كما في حالة الدولتين الإدريسية والعلوية، وإنما من وظيفة الإمامة الدينية التي ظل ينهض بها حتى في نطاق دول حكمتها أسر من سلالات بربرية (= أمازيغية) مثل المرابطين والموحّدين. ولم تتغيّر كثيراً علاقةُ التلازم بين الدينيّ والزمنيّ في نظام الدولة حتى بعد إجراء تحديث سياسيّ على هياكلها، في النصف الثاني من القرن التاسع عشر، في عهدَي السلطان محمد الرابع والسلطان الحسن الأوّل، ولا حتى بعد دخول «الحماية» الفرنسية (١٩١٢)، ثم قيام دولة الاستقلال في منتصف الخمسينيات من القرن الماضي؛ فقد ظل الملك هو نفسُه أمير المؤمنين الذي يمسك بالشأن الدينيّ ويقيم له المؤسسات الخاصة من مجالس علمية وسواها. ومع ذلك، لم تأخذ الدولةُ في المغرب طابعاً دينيّاً في أيٍّ من مراحلها التاريخية، ولم تدَّعِ يوماً أنها تحكم بمقتضى أحكام الشريعة، ولم يكن لِـ «المؤسّسة الدينية» فيها من دور في الحياة السياسية أو في تكييف السياسات العامّة وطَبْعها بطابع إسلامي.

يختلف الأمر في **المملكة العربية السعودية** كثيراً؛ ليس الملك فيها إماماً يمتلك سلطة دينية، لكن الدولة السعودية قامت، منذ النشأة، على التحالف بين الأمير والشيخ، بين السيف والدعوة، الأسرة السعودية والحركة الوهابية. ولقد تبادلتا التسويغ والتمكين؛ مكّنتِ الدعوةُ الوهابية المشروع السعودي التوحيدي في الجزيرة من شرعيته الدينية، ومكنتِ الدولةُ المؤسّسةَ الوهابية من الصيرورة مؤسَّسةً رسمية ذاتَ سلطان في الشؤون العامة. وكان على الدولة أن تراعي باستمرار هذا التحالف، الذي هو في صلب تكوينها، فتكيِّفَ سياساتها مع مطالب المؤسسة الدينية ومعاييرها. ولم يتغير الأمر حتى حينما دخلتِ الدولةُ طور التحديث الاقتصادي والاجتماعي منذ منتصف القرن الماضي، وخاصة منذ عهد

الملك فيصل؛ ذلك أن الشراكة بين الأسرة السعودية والمؤسّسة الوهابية استمرت في إعادة إنتاج نفسها كحاجةٍ مزدوجة. بل هي ظلت كذلك حتى حينما عَرَضَ لها بعضُ تأزّمٍ كما حصل عقب حوادث ١١ أيلول / سبتمبر ٢٠٠١ في نيويورك وواشنطن. ومع أن التماهي بين الدينيّ والزمنيّ لم يحصل في شخص الملك في الدولة السعودية، على مثال ما هو في حالة ملك المغرب، إلا أن درجة تدخّل الدولة في المجال الدينيّ في السعودية أعلى كثيراً ممّا هي عليه في المغرب، ومساحة السياسيّ والمدنيّ والوضعي في الدولة المغربية أوسع بما ليس يقاس من مساحة نظيرتها في الدولة السعودية، وذلك نتيجة ما أسميناه بالتفاوت في التطور في المجال السياسي.

اتخذ تدخّل الدولة في المجال الديني في **السودان** شكلاً مختلفاً؛ لم يكن نظام جعفر نميري يدّعي أيّ مشروعية على أساس ديني، غير أن تحالفه مع «الإخوان المسلمين» من جهةٍ، ورغبته في منافسة «الأنصار» و«الختمية» رأسمالَهُما الديني من جهةٍ ثانية، دفعاهُ إلى التلفّع برداءٍ ديني سرعان ما انتهى بدولةٍ متعددة التكوينات الدينية إلى ركوب مغامرة فرض «أحكام الشريعة الإسلامية» وتطبيق الحدود! الأمر الذي أسّس لمشكلة جنوب السودان، غير المسلم، وأوصل البلاد إلى تمرّدٍ مسلّح قادهُ جون غارانغ وأرهق الدولةَ والمجتمع والوحدة الوطنية، وصولاً إلى الانفصال المشؤوم الذي وفرت سياسات «ثورة الإنقاذ» أسبابه، منذ خمسةٍ وعشرين عاماً، ومكّنتْه من التحقُّق! ولقد تَجَدّد تدخّل الدولة في الدين على نحوٍ لا سابق له في الحدّة، في السودان، منذ الانقلاب العسكريّ الذي قاده الفريق عمر حسن البشير في العام ١٩٨٩، وأطاح بالحكومة المدنية التي ترأسها الصادق المهدي بعد الثورة على نميري. ومن خلال تحالفه مع السيّد حسن الترابي والإمساك الكامل بالمجال السياسي ـ قبل الانفصال بينهما ـ وَقَع تجريبُ محاولة تحويلٍ شامل في مضمون الدولة، في السودان، من طريق إقامة نظامها على ادعاء «تطبيق الشريعة الإسلامية». وكان خراب الكيان السوداني بانفصال جنوبه، وقبل ذلك بحروبه الأهلية المستعرة،

ناهيك ببطش نظامه الدموي، الثمرة المُرّة لذلك الاستغلال الأخرق للدين في السياسة ونظام الدولة!

أمّا في مصر، فاستمرت الدولة تُحْكِم سيطرتها على المجال الديني وتستغل الدين في صراع النظام مع المعارضات، مستثمرةً المكانة المرجعية للأزهر في العالم الإسلامي، ومسخّرةً مؤسَّسته وشيوخه المتعاقبين، منذ أربعين عاماً، لخدمة سياساتها الداخلية (الانفتاح، قمع المعارضات التقدمية، القدح «الفقهي» في الحركات الإسلامية، الفتح المتمادي لمنصب الرئاسة أمام تمديد غيرِ مشروط أو مقيَّد، التغطية «الشرعية» لسياسات الفتنة الطائفية...)، وسياساتها الخارجية (الانفتاح على الغرب وأمريكا، «كامب ديفيد» والصلح مع العدوّ، تعميم سياسات التطبيع في المحيط العربي، حصار المقاومة في فلسطين وغزة، التآمر ضدّ العراق وضدّ المقاومة اللبنانية...)! مثلما ظلت تتدخل في حياة الأزهر الداخلية وتفرض عليه من شاءت من مسؤولين، وتمكّنه ـ في الآن عينه ـ من التدخّل في تفاصيل الحياة العامة والخاصة: السياسية والاجتماعية والثقافية والأدبية والفنية، إلى حدّ الأمر بمنع كتبٍ وأفلام وتطليق الزوج من زوجها، وإصدار قرارات تذكّر بقرارات كَنَسِيَّة في العصور الوسطى! ولم يكن التحريك الرسميّ المنظّم ـ وقد افْتُضِحَتْ فصولٌ منه بعد ثورة ٢٥ كانون الثاني / يناير ٢٠١١ ـ للحساسيات الدينية بين المسلمين والأقباط، والتلويح باحتمالات الفتنة الطائفية، إلّا بعضَ القليلِ من النتائج الكارثية لتلك العلاقة التي نمت بين الدولة والدين، في مصر، من جهة توظيف الأولى للثاني في الحياة السياسية!

في مقابل هذا النمط الأول من علاقة الدولة بالدين، **النمط التدخّليّ، الإلحاقي**، الاستغلالي، سيطر في بعض البلاد العربية والإسلامية نمطٌ آخر مغاير في المقدمات، لكنه نظيرٌ في النتائج، هو **النمط الإقصائي ـ الاستبعادي**. والسمة الرئسية في هذا النمط هي **ميْل الدولة إلى إخراج الدين من المجال العمومي**؛ بقوة التشريع أو بالشطط في مراقبة المجال

الديني والتضييق عليه. ونماذج الدولة في هذا تختلف وتتفاوت من بلد إلى آخر من بلدان العالمَيْن العربي والإسلامي، باختلاف المجال السياسي ومحدّداته وقواعده في كلّ منها، وبتفاوت درجة التراكم السياسيّ والتحديثي فيها. نمثّل لهذا النمط، في استعراضٍ سريع، **بثلاثة** نماذج: تركيا، إيران، تونس.

تمثّل **تركيا** الحديثة، الكمالية، النموذج الأفقع للنمط الإقصائي في علاقة الدولة بالدين. فرض مصطفى كمال أتاتورك علمانيةً في غاية القسوة والتطرف الوضعي على بلدٍ كانت السلطتان السياسية والدينية تجتمعان فيه في منصب الخلافة. ولم تكن قسوة هذا النموذج في فصله بين الدولة والدين ـ فذلك من مقتضيات الدولة المدنية الحديثة التي تطلّع أتاتورك إلى بنائها منذ إلغائه منصب الخلافة ـ وإنما في إمعانه في العَدَاء على كل المظاهر الدينية في تركيا، ليس على صعيد الدولة فحسب، وإنما على صعيد المجتمع أيضاً! وآيُ ذلك ما اتخذه من إجراءات تغيير التقويم الزمني، وتغيير حروف اللغة التركية (= من العربية إلى اللاتينية)، والتضييق على المؤسسات الدينية، ونزع المظاهر الدينية عن برامج التكوين المدرسي، ومحاولة محو تاريخ تركيا الإسلامي وقطعها عن جذورها التاريخية والحضارية وعن محيطها العربي والإسلامي. تبنّت تركيا الكمالية خيار التَّغَرْبُن كدولة، لكنها طبَّقته من طريق تغريبٍ قسْريّ لم يَرَ نفسَه ممكناً إلّا من خلال المَحْو الشامل، أو ـ للدقّة ـ محاولة المحو الشامل، للشخصية الثقافية والدينية للمجتمع. وكان الحامل هذا الخيار الصِّدامي للدين اعتقادٌ بأن الإسلام يقف حائلاً دون الحداثة في تركيا. وهو الاعتقاد الذي سيتبدَّد فيها بعد ثلاثة أجيال من إنجاز الجراحة القيصرية الكمالية.

لم تكن سياسات **إيران** تجاه الدين في عهد الشاه الأخير، محمد رضا بهلوي، بقسوة سياسات تركيا الكمالية وعنفها؛ ظل الشاه، في عزّ ثورته البيضاء، يوحي باحترام الدين وتوقير المؤسسة الدينية ورجالاتها في قُمْ. غير أن طموحاته التحديثية الجامحة، دفَعَته إلى التضييق على كل نشاط

ديني وخاصة حينما يكون مدار ذلك النشاط على الشؤون العامة. وإذا أضيف إلى ذلك أن إيران استمرت تفصل الدين عن الدولة، وتُعَلْمِن التعليم، وتضيّق مساحة التعليم الديني، وتسعى في تجريد المجتمع حثيثاً من مظاهر التديُّن، وفي تغريبه ومَحْو شخصيته الإسلامية، اجتمعت الأسباب كافة للقول إن الدولة الإيرانية انخرطت في سياسة إقصائية مُمَنْهَجة للدين، وللمجال الديني، بوصفها السياسة التي افترضت نخبتُها الحاكمة المتغربنة، آنئذ، أنها السبيل الأمثل إلى تحقيق الحداثة السياسية. ولكن بينما كان يسع العلمانية الكمالية أن تفتح الطريق أمام نظامٍ ديمقراطي في تركيا، لم تفتح العلمانية الشاهنشاهية الطريق سوى لتكريس نظامٍ سياسي أوتوقراطي استبدادي!

ولقد يكون النموذج التونسي البورقيبي نموذجاً للنمط الإقصائي في علاقة الدولة بالدين والمجال الديني؛ فقد عاشت تونس، منذ استقلالها في منتصف الخمسينيات، في ظل سياسة ليبرالية تطلعت إلى بناء دولة حديثة على المثال الغربي (=الفرنسي خاصة). وقد تسرَّب من اقتدائها النموذجَ الفرنسي بعضُ عنفه الوضعي تجاه الدين. ومع أن الدولة البورقيبية ظلت تعلن احترامها لخصوصية الزيتونة والمؤسسات الدينية، وتشرف على الأوقاف والشؤون الدينية، إلا أنها همشتها كثيراً، وضيّقتِ الخناق عليها وعلى التعليم الديني، وتصرفت بعصبية شديدة تجاه قيام «حركة الاتجاه الإسلامي»، وأبدى رئيسُها، أحياناً، تصرفات في غاية الإثارة والاستفزاز للمشاعر الدينية لفئات واسعة من الشعب. ولقد بلغت سياسات الدولة تجاه الدين والمجال الديني ذروتها الاستفزازية في حقبة ما بعد البورقيبية، حيث تحوّلت إلى حرب استئصال مسعورة في عهد الطاغية المخلوع زين العابدين بن علي. ولم تكن الحركة الإسلامية (= «النهضة») وحدها ضحية ذلك الاستئصال، وإنما المجال الدينيّ في البلاد برمّته.

* * *

تختلف علاقةُ الدولة بالدين في النمطين اللذيْن عرضْنا سريعاً لبعض

حالاتهما في الوطن العربي والعالم الإسلامي؛ إن التدخل الكثيف في المجال الديني لاحتكاره واستتباعه، وحيازة مؤسساته، واستغلال الدين قصد شرعنة سلطة الدولة ونظام الحكم، غيرُ إقصاء الدين واستبعاده من المجال العمومي، وتهميش المؤسسات الدينية ونزع الطابع الإسلامي عن المجتمع والدولة على السواء. إنهما يختلفان، قطعاً، في تصوّر مكانة الدين في المجتمع وعلاقة الدولة والسياسة به. وهما، بأثر من ذلك الاختلاف، على طرفيْ نقيض. غير أن الآثار التي تنجم من النمطين معاً تكاد أن تكون متشابهة حتى لا نقول واحدة، وأكثر تلك الآثار المتشابهة جلاءً ميلادُ مشكلةٍ سياسية لنُظُم الحكم، في دول الاستتباع ودول الإقصاء على السواء، اسمها الحركات السياسية الإسلامية أو ما يدعى بـ"الإسلام السياسي".

بَدَتْ هذه الحركات موجةً احتجاجية موضوعية أطلقتها سياساتُ الدولة في حالتيْها الموصوفتين، الاستتباعية والإقصائية، وقادت إليها مطافاً أخيراً حتميّاً لها. ففي حالة دول النموذج الاستتباعي ـ الاستحواذي، أحدث ميلاد الحركات الإسلامية أزمة في استراتيجية احتكار الرأسمال الديني والاستحواذ على مجاله، وأضعف من قدرة الدولة على السيطرة الانفرادية على ذينك الرأسمال والمجال. بل إن الحركات السياسية الإسلامية نازعتْها التعبير عن الدينيِّ وزاحمتْها في تمثيله لدى الشعب والرأي العام، وخاصة بعد الذي أصاب المؤسسات الدينية ـ الفقهية والعُلَمَائية ـ الرسمية من ترهُّلٍ وتآكُل نتيجة فقدانها هيبتَها وصيرورتَها منابر للسلطان السياسي. وفي كثير من الحالات، أُجْبِرت الدولة على أن تَتَخَفَّف من صورتها الدينية حتى تُجبِر المعارضة على التخفيف من طبيعتها الدينية قصد «فضحها» في أوساط الجمهور بوصفها حركة تتاجر بالدين، أو قصد حرمانها من الطاقة الدينية التي يتزوّدُ بها مشروعُها السياسي. لكن الدولة اكتشفت، في الحالتين، أن استغلالها للدين كان خطأً رتّب عليها تبعات في غاية الوطأةِ وشِدَّةِ المخاطر. ولم يختلف الأمر في دول النموذج الإقصائي؛ ذلك أن الحركات السياسية الإسلامية انتعشت في مناخ الفراغ

التي تركه انسحاب الدولة من المجال الديني، وفي مناخ العداء الصريح الذي جهرت به سياساتُها تجاه الدين والمشاعر الدينية للجمهور. وإذا كان المثال الأفقع لهذا النموذج هو تركيا، التي خرج «حزب العدالة والتنمية» من تحت أنقاض علمانيتها المتطرفة، فإن إيران الخمينية انتقمت من علمانية الشاه وكَنَسَتْها، كانتقام «حزب النهضة» من تطبيق علمانية فرنسية مُتَوْنَسَة على بلدٍ ما زال للثقافة الدينية مكانٌ فيه وفي حياته العامة(*).

رابعاً: إقتحام الدين في السياسة

تُتَّهَم الحركات السياسية الإسلامية بأنها زجَّت بالدين في معترك المضاربات السياسية، وأخْضَعت الإسلام لعملية تسييسٍ مُفْرِط (Surpolitisation) مغلِّبةً جانبَه الدنيويّ على جانبه العَقَديّ والأخلاقيّ والفكريّ، ومحوِّلةً إيّاهُ من عقيدة جامعة (= للأمّة جمعاء) إلى **إيديولوجيا سياسية**(**) لفريقٍ، يخوض الصراع من أجل السلطة، في مواجهة فرقاء آخرين ينافسونه على الظّفر بالبُغية عينِها. والاتهام صحيح، بل قُل هو أقرب إلى أن يكون وصفاً لواقع الحال من أن يكون اتهاماً؛ فالعرب والمسلمون يشهدون، اليوم، هذه الظاهرة من تسييس الدين على نحوٍ من الوضوح بالغٍ وغيرِ مسبوق. وللدقة، فهم يشهدونها منذ ما يزيد قليلاً على ثمانين عاماً: منذ قيام الشيخ حسن البنّا بتأسيس جماعة «الإخوان المسلمين» وتدشين فكرة الدولة الإسلامية، في الوعي السياسي العربي الحديث والمعاصر، قبل أن يستفحل التعبير عنها في خطاباتٍ حركية إسلامية مغالية حادتْ بها عن معناها البنّاوي المعتدل، وذهبت بها إلى نهايات ثيوقراطية مخيفة وانتحارية في الخمسين عاماً الأخيرة!

على أن تسييس الدين ليس بدعاً من الحركات السياسية الإسلامية،

(*) كما تقول نتائج انتخابات المجلس التأسيسي في تونس.

(**) راجع رأينا بالتفصيل في: عبد الإله بلقزيز، **الإسلام والسياسة**، ط ٢ (بيروت: المركز الثقافي العربي، ٢٠٠٨).

وإنما سبقتها إليه النخب السياسية الحاكمة في بلدان العالم العربي والإسلامي، مثلما أشرنا، بل هي نبَّهتها إلى ذلك التسييس، وعظيم فوائده، وأرشدَتْها إليه بما هو سبيل سالك نحو كسب الجمهور وتجييشه. وعلى القارئ في هذه «النازلة» أن يمتلك القدر الضروري من الحساسية الموضوعية والتفهمية ليدرك أن الحركات السياسية الإسلامية دُفِعَت دفعاً إلى أن تركَب المَرْكَب عينَه؛ فحين تبرّر النخبُ الحاكمة سياساتها المجافيةَ لمصالح الأمَّة بالدين، وتجنّد لذلك التبرير جيشاً عرمرماً من «علماء الدين» المأجورين، فلا يمكننا حينها أن ننتظر سوى من يردّ على تلك السياسات الفاشلة والخرقاء بالوسائل والأدوات عينها. وليس يعنيني هنا أن ألتمس عُذراً لتلك الحركات، أو أن أضع احتجاجيَّتَها السياسية ـ الدينية في خانة رد الفعل المشروع، وإنما يعنيني أن أشدد على **تاريخية** الظاهرة التي بِتْنَا نعاني وطأة نتائجها، ومسؤولية النخب الحاكمة في فتح الأبواب أمام المجهول بأفعالها الخرقاء، وتلاعُباتها المُشينة بالدين وبمصائر مجتمعاتنا!

بميلاد أوّل حركة سياسية إسلامية، في الوطن العربي، في نهاية عشرينيات القرن العشرين[١٠] (جماعة «الإخوان المسلمين")، يقع التحوّل لأول مرة، في العصر الحديث، في الاستراتيجية القاضية بإقامة المشروع السياسي على الدين، من استراتيجية رسمية ارتبطت بالدولة، وابتدرت بها هذه، إلى استراتيجية أهلية غير حكومية تخوض فيها جماعات سياسية. لقد وُلِدَ «الإسلام الحزبي» أو «الإسلام النضالي» من رحم استراتيجية التلاعب بالمقدّس، التي مارستها الدولة «الحديثة»، وفي مواجهتها، بإعمال مفرداتها ومشروعياتها التأسيسية عينِها، ولكن في أفق حسابات سياسية مختلفة. قد لا يكون «الإسلام الحزبي» أوّل مظهر تاريخي حديث للاقتران بين الدين والمشروع السياسيّ الأهلي، لأن الطّرق الصّوفية فعلت ذلك منذ القرن الثامن عشر، لكنه ـ قطعاً ـ أشدّ مظاهر ذلك الاقتران وضوحاً، وأكثرها

---

(١٠) للتفاصيل يراجع: ريتشارد ميتشل: **الإخوان المسلمون**، ترجمة عبد السلام رضوان ومنى أنيس (القاهرة: مكتبة مدبولي، ١٩٧٧).

ذهاباً بالإسلام في معترك السياسة والصراع على السلطة، وتغليباً للسياسيّ على الإيمانيّ والأخلاقيّ والتربويّ في منظومة الإسلام العَقَدية والثقافية.

سريعاً نجح «الإسلام الحزبي» في منافسة الدولة على استثمار الرأسمال الدينيّ في الحياة السياسية. من النافل القول إنّ مَأْتَى نجاحاته السريعة تلك من احتجاجيَّة خطابه على أوضاع اجتماعيةٍ وسياسية في غاية السوء والاهتراء، ومن نَفَسِه الطوبويّ الذي يَعِدُ ويُبَشّر ويُبَلْسِم جراحات اليوم **بِمَهْدويَّة سياسية ـ إيديولوجية** بالغة الحبكة والإحكام، كما أن مَأْتَاها من ركامٍ عظيم من الإخفاقات حصدتْها احتجاجاتٌ سياسية سابقة ـ قومية وماركسية وليبرالية ـ اصطدمت بجدار الامتناع، لكن مأتاها أيضاً من إخفاقٍ ذريع في استثمار الدولة للدين في المجال السياسي، وترهُّلٍ ملحوظ في المؤسسة الدينية الرسمية[11]. وبيان ذلك أن الإسلام السني العالِم أو الفقهيّ، التابع للدولة، خطاباً ومؤسسات ورجالات، لم يعد يملك **القدرة الإقناعية** الكافية التي تتيح له اليوم ـ مثلما أتاحت له في الماضي ـ جذب الجمهور إلى صفوف الموجَّهين حياتيّاً بـ"تعاليم" دين الدولة على نحو ما هي مُشَاعَة في أوساط الناس المتلقّين. وإلى ذلك، فإن جنوحه المتزايد لتبرير سياساتها استفزّ جمهوراً عظيماً من المكلومين بتلك السياسات، في ترجماتها المادية البائسة المختلفة، ونتائجها السياسية والاجتماعية الكارثية: من استبدادٍ، وفسادٍ، وسوءٍ في توزيع الثروة، وتبعيةٍ صارخة، واستتباعٍ أذنابيّ مهينٍ للأجنبي. لقد كان على الاحتجاجية الإسلامية الحزبية أن تبدوَ، وفي الآن عينه، تمرُّداً على الدولة الطاغية المتوحشة وعلى إسلامها السياسي المغشوش، أو إكليروسها الدينيّ المأجور، وأن تضع نفسها على خط وراثةٍ مزدوجة للسلطتين: السلطة السياسية والسلطة الدينية.

لم يَحْتَجَّ «الإسلامُ الحزبي»، في احتجاجه المستمر منذ نيّفٍ وثمانين عاماً، على الاقتران بين السلطتين، فهو يعيد بنفسه مجدَّداً ذلك الاقتران في

(١١) سنتناول هذا في فصول القسم الثاني من هذا الكتاب.

مشروعه السياسي، وإنما احتجَّ على نوع محدَّدٍ تَكَرَّهَهُ وتأبَّاه من ذلك الاقتران سَخَّرَ فيه «العلمُ الديني» نفسَه لصالح السلطان السياسي من دون تحكيم المصلحة الشرعية، أو من طريق اختزال هذه المصلحة في السياسة العليا للدولة، بل للنخبة الحاكمة فيها. ولقد مرَّ على مؤسّسات الإسلام الرسميّ العالِم حينٌ من الدهر لم تعد تملك أن تنهض فيه بأيّ تأثيرٍ ذي بال، في المجتمعات العربية، بسبب شدّة مزاحمة «الإسلام الحزبي» لها، وتراجُع صورتها وصدْقيتها لدى الجمهور نتيجة إذنابها للسلطة وتسويغها سياساتها. ولعلّ الشرخ الكبير الذي أصاب مركز الأزهر وصورته في مصر، والبلاد العربية في العقود الأخيرة، وفقدان شيوخه الهالة العلمية التي كانت لهم في الماضي، مثالٌ لذلك الذي أتى على مؤسسات الإسلام الرسمي العالِم من ضَعْفٍ وتهالُكٍ وتهافُتٍ، في امتداد صعود الإسلام الحزبي والإسلام الصّوفي الشعبي، حتى أنه بات مألوفا جداً أن نسمع تعريضاً يوميّاً مستمراً بالمؤسسات الرسمية الدينية، وبشيوخها ورؤسائها وألسنتها، وما يصدر عنها من فتاوى أو آراء أو مواقف، من إسلاميين حزبيين ناقمين بدلاً من أن نسمعها من علمانيين مثلما كان يحصل في الماضي القريب.

* * *

خرجت الحركات السياسية الإسلامية من رحم أزمة العلاقة بين الدولة والمجال الديني، في الوجهيْن الرئيسيْن لتلك العلاقة (=الاستتباعيّ ـ التدخليّ، والتهميشي ـ الإقصائي)، ومن رحم الإخفاق الذريع الذي منيت به الوظيفة الإكليريكية للمؤسسة الدينية الرسمية. لكن ميلادها ضمن هذه الشروط المناسبة، التي ذكرنا، تَغَذَّى من معطيات **ظاهرتين** فرضتا أحكامهما في الحياة السياسية العربية منذ عقودٍ خَلتْ، وأوسعتْ نتائجُهما المجالَ أمام اتساع النطاق السياسي والدّعوي والتنظيمي للإسلام الحزبي، وخاصة منذ مطالع عقد السبعينيات من القرن الماضي. والظاهرتان تانك هما: **الإخفاق السياسي لحركات اليسار** الديمقراطي والقومي والاشتراكي، ثم **الانسداد السياسي** الخانق الذي أخذتِ الاستبداديةُ العربية المتصاعدةُ

المجالَ السياسيَّ إليه. وليس ثمة ما يدعو إلى رؤية الظاهرتين منفصلتين أو متصادفتيْ التزامن، فالوشيجة بينهما من الترابط والشدّة والعمق بحيث يتعصّى على الباحث فهمُ ملابسات الواحدة منهما بمعزل عن الأخرى.

ليس من شكٍّ في أن ميلاد الحركة السياسية الإسلامية يسبق في الزمان أزمة اليسار بأربعين عاماً على الأقل. غير أن هذه الحركة، التي ظلت طيلة الأربعين عاماً تلك تُنَازِع من أجل البقاء في محيطٍ ثقافيّ وإيديولوجيّ نابذ بالنسبة إليها، وخاصة في سنوات الخمسينيات والستينيات وبعض بدايات السبعينيات، سرعان ما ستجد نفسها على موعدٍ مع لحظةٍ سياسية جاذبة أو مناسِبة، هي لحظة هزيمة المشرع القومي واليساري بعد حرب ١٩٦٧، ثم بعد الثورة المضادة على حقبة المدّ اليساري. تلك كانت بدايات عودة الإسلام الحزبي إلى مسرح الأحداث مستفيداً من الانقلاب على الميراث الناصري في مصر السادات، ومن القدرة الإنفاقية الهائلة عليه من المال السياسي العربي المناهض للمشروع القومي ـ اليساري. غير أن المنعطف الأكبر في مسار قوى «الإسلام الحزبي» إنما كان مع نجاح «الثورة الإسلامية» في إيران (١٩٧٩) ثم بداية ميلاد «الإسلام الجهادي» المقاتل في أفغانستان في مواجهة الاحتلال السوفياتي لها، وفقدان اليسار العربي ـ القومي والاشتراكي ـ قاعدة ارتكازه الأخيرة في لبنان بعد هزيمة المشروع الديمقراطي في الحرب الأهلية (١٩٧٥ ـ ١٩٧٧)، وبعد هزيمة الثورة الفلسطينية في حرب العام ١٩٨٢ واضطرارها إلى الانسحاب من لبنان إلى المنافي. ثم لم يلبث اليسار العربي ومشروعه السياسي أن شهدا خاتمتهما الدراماتيكية الفاشلة في نهاية ثمانينيات ومطالع تسعينيات القرن الماضي، غداة انهيار «المعسكر الاشتراكي» وانفراط الاتحاد السوفياتي وتدمير العراق في حرب الخليج الثانية (كانون الثاني/ يناير ـ شباط/ فبراير ١٩٩١)....

إنّ الفراغ السياسي الذي خلّفه اندحار التيارات الليبرالية العربية في منتصف القرن العشرين، وأتى اليسار القومي والماركسي العربي يَمْلأ مساحات كبرى منه بين النصف الأول من الخمسينيات والنصف الأول من السبعينيات، هو عينُه الفراغ السياسيّ الذي سيخلّفه انحسار اليسار منذ نهاية

السبعينيات، وستملؤه قوى «الإسلام الحزبي» منذ ذلك الحين، إذِ السياسةُ ـ كالطبيعة ـ تخشى الفراغ (إنِ استَعَرْنا عبارات أرسطو)، ولا بدَّ لها، كعلاقات صراعية، من حدٍّ ما من التوازن تفرضُه ـ حُكْماً وبشكلٍ موضوعيّ ـ جدلياتُها الخاصة. وبصرف النّظر عمّا بين مشروع اليسار العربي ومشروع الحركات الإسلامية من اختلافٍ وتباين في المنطلقات والرؤى والبرامج، في السياسة والاقتصاد والاجتماع والتربية والثقافة، فإنّ بعضَ المشتَرَك الطوبويّ بينهما ظل قائماً، فأمكن معه استبدال طوبى سياسية بأخرى لا تختلف عنها إلّا في التسويغ والمقدّمات الفكرية التي يُبْنَى عليها. غير أن أكثر ما نجحت قوى «الإسلام الحزبي» في استثماره لمصلحة شعبيتها ونفوذها في المجتمع هو **الرأسمال الديني** الذي تجاهلتْه قوى اليسار العلماني ـ القومي والماركسي ـ وتركَتْهُ عرضَةً لتناهُبٍ مستمر بين النظام والحركة الإسلامية. وقد ثبتَ عظيمُ فائدةِ ذلك الرأسمال بالنسبة إلى الإسلاميين، وخاصةً حينما تأكدت حاجة المجتمع، المكلوم بالاستبداد والاستغلال والإفقار والتهميش، إلى خطابٍ إنقاذيٍّ يُبَلْسِم الجراح، واحتجاجيّ يوفّر ممكناتٍ جديدةٍ للتنفيس عن ضائقة القهر والضَّيم.

أيّاً تكن العوامل الأخرى، الكثيرة والمختلفة، التي ساعدت قوى «الإسلام الحزبي» على النهوض والعنفوان، فإن عامل **الفراغ السياسي**، الناجم من تراجع قوى اليسار وانحسارها، كان في جملة أكثرها توليداً لشروط صعود الإسلاميين وتصدُّرهم المجال السياسي. في البلدان التي وقع فيها ذلك الفراغ مبكّراً، مثل مصر، والسودان، وسورية، والعراق، أمكن الحركات الإسلامية أن تتوسَّع وتتنفَّذ في الأوساط والبيئات الاجتماعية منذ النصف الثاني من السبعينيات. وفي البلدان التي تأخّر فيها، نسبيّاً، وقوع ذلك الفراغ السياسي، مثل تونس، والكويت، ولبنان، والبحرين، والأردن، والجزائر، وفلسطين، تأخَّر عنفوان الحركات الإسلامية إلى سنوات الثمانينيات، وإلى نصفها الثاني في الغالب. أمّا في المغرب، حيث ظل اليسار قويّاً، حتى نهاية القرن العشرين الماضي، فلم تستطع الحركة الإسلامية أن تحقّق اختراقاً سياسيّاً كبيراً، رغم تاريخها السياسيّ

الممتد منذ بداية السبعينيات، إلّا بعد نشوء فراغٍ سياسيٍّ هائلٍ نَجَم من استلام اليسار لحكومة «التناوب التوافقي» التي قادها الزعيم الاشتراكي عبد الرحمن اليوسفي في العام ١٩٩٨. ونحن، هنا، نستدرك بالقول: إن مقولة «الفراغ السياسي» ليست قدْحاً في الحركات الإسلامية، ولا محاولةً لتبهيت مكانتها الصَّدَارية، اليوم، بدعوى أنها تتعيَّش من تراجُعِ الآخرين ونَكْبَاتهم في السياسة، فليس في الأمر هذا إعدامٌ لأصالتها وموضوعيتها، وإنما هو ممَّا يقع في باب الطبيعيّ والتاريخيِّ في ظواهر الاجتماع الإنساني، فمن منطق السياسة والتاريخ أن يَقَع تدافُعٌ بين الأجيال والأفكار والحركات، وأن يرث بعضُها بعضَها الآخر في الدَّوْر والتأثير والمكانة.

يتّصل بعامل الفراغ السياسيّ عاملٌ **ثان** لعلّه الأساسُ والتحتيُّ في كل العوامل والأسباب، وهو المسؤول ـ على الأقل ـ عن تظهير الدينيّ في الخطاب الاحتجاجي الإسلامي المعاصر؛ وبيان ذلك أن النخب الاستبدادية الحاكمة ذهبت باحتكار السياسة والسلطة إلى حدِّ إنتاج حالٍ من **الانسداد** الكامل في المجال السياسي، بل إلى حدود إعدام وجود مثل هذا المجال، وبالتالي فرضت على الصراعات الاجتماعية والسياسية التعبير عن نفسها بلغةٍ، أو بمفردات، غير سياسية: عصبوية (قبَلية أو عشائرية ...)، وطائفية، ودينية! إن تعبير الجماعات الإسلامية عن قضايا الدنيويّ، النسبيّ، بلغة الدينيّ المطلق، لم يكن دائماً خياراً طوعياً أَتَتْهُ بمحض إرادتها، فقد كانت مدفوعة إليه في كثيرٍ من الأحيان امتنع عليها فيها أن تتصرف كقوةٍ سياسية ذاتِ مشروع اجتماعيّ. وزاد النظامُ السياسيّ القائم من حدّة المشكلة أكثر حين رفض التصرف معها بوصفها حركة سياسية ذات مشروع اجتماعي، مصرّاً على حسبانها ظاهرةً من ظواهر التطرف الديني، مستغلّاً «وسطيّة» إسلام الأكثرية الغالبة واعتداله، ونفوره من الغلوّ والتطرف. ولقد كان أفقع دليل على أن قسماً كبيراً من المعارضة الإسلامية إنما اضطُرَّ إلى **تديين** خطابه السياسيّ، اضطراراً، هو أنه عاد عن هذا النمط من **التعالي بالسياسة** حين انفتحت أمامه أبواب العمل السياسي، منذ سنوات الثمانينيات، في بلدان كمصر، وتونس، والأردن، واليمن، والكويت، والمغرب، والجزائر،

والسودان...إلخ.، وانصرف إلى استخدام لغتها ومنطقها، أُسْوةً بأيّ حزب سياسيّ، وإلى تكييف برنامجه مع مقتضيات العمل السياسيّ، حتى أن الكثير من قوى الإسلام الحزبي بزّ العلمانيين بزّاً في براغماتيته السياسية!

على أن استثمار المقدّس في السياسة إذا كان ثمرة لغياب مجالٍ سياسيّ، تُمارس فيه السياسة بقواعدها الطبيعية ومفرداتها، أو ثمرة لانعدامه كليةً، فإن الاستثمار السياسيَّ للدين لم يكن واحداً في الدرجة والحدّة عند جميع من استثمروه؛ ففي مقابل القوى الإسلامية السياسية المعتدلة، ومن أحشائها أحياناً، نشأت قوىً متطرفة ومغالية أدخلت إلى السياسة ما ليس منها، وحوّلت الصراع السياسي إلى جحيم لا يطاق من الدولة ومن المجتمع على السواء.

* * *

منذ انتقل تسييس الدين من نطاق الدولة إلى نطاق المجتمع، ووُلِدَتِ الحركات الإسلامية في امتداده، بدا واضحاً أن حدود تسييسه لن تكون نهائية، وإنما ستفتحها الصراعات الاجتماعية على الاحتمالات كافة، فلقد فُتِح بابٌ قد لا يُغْلق إلّا بعد ردْح طويل من الزمن. وهو، وإن كانت الدولةُ مَن فتحه، فإن إسلامها الرسميَّ العالِم ظل، في المعظم من تاريخنا العربي الإسلامي، إسلاماً معتدلاً في الوجهة العامّة، وإسلامَ أكثرية الناس، وإسلاماً رسميّاً مألوفاً لدى عموم المواطنين. ومع أن طلائع الحركات السياسية الإسلامية، التي نشأت بداية في الربع الثاني من القرن العشرين، وأولها «جماعة الإخوان المسلمين» في مصر، بدت معتدلةً إلى حدّ بعيد، بالنظر إلى ما ستؤول إليه حركات «الإسلام النضالي» و«الإسلام الجهادي» في الثلاثين عاماً الأخيرة، إلا أنها ـ لحظة الميلاد ـ بدت أكثر تشدّداً من الإسلام الرسمي العالِم ومؤسساته الفقهية، سواء في تشديدها على وجوب إخضاع القوانين لـ"أحكام الشريعة"، أو في نقدها الشديد لانفصال الدولة عن الدين، أو في إلحاحها على إعداد مجتمع إسلامي جديد فُهِمَ منه أنها تطعن في إسلامية المجتمع نفسه لا الدولة فحسب!

سيكون من باب الإنصاف إعادة قراءة المشروعين الإسلاميين الكبيرين في القرن العشرين ـ مشروع الشيخ حسن البنّا و«الإخوان المسلمين» ومشروع تقي الدين النبهاني و«حزب التحرير» ـ بقدر من الموضوعية والنزاهة، بعيداً من المضاربات الإيديولوجية، لوضع رصيدهما في ميزان التقييم الموضوعي، لئلّا نُخْطِئ دائماً نسبةَ ما يجري اليوم إليهما بدعوى أنهما وضعا اللبنات الأساس للمشروع الإسلامي المعاصر، وأن التيارات الإسلامية كافة تنتهل منهما اليوم مبادئها. نقول ذلك لأن مقدّمةً سليمة يُنْطَلق منها، هنا، للخلوص إلى استنتاجات مغالية تنوء بحمْلها المقدمة تلك. والمقدمة هذه تقول إن فكرة الدولة الإسلامية إنما هي من إبداع حسن البنا ـ كما فكرة الخلافة عند تقي الدين النبهاني ـ وهي التي ألهمت المشروع السياسي الإسلامي بجميع أطيافه في القرن العشرين وأوائل هذا القرن، وأقامت الصلة التلازمية بين الدين والدولة، وأقامت السياسة على الدين، وبالتالي أنتجت الجرائيم الأولى لما سيسمى بالأصولية الإسلامية.

إن حركةً تدعو إلى المشاركة السياسية، وإلى الاعتراف بالدستور القائم، الذي لم يكن إسلاميّاً، مثل جماعة «الإخوان المسلمين» في عهد مؤسّسها، وحزباً يدعو إلى استعادة الخلافة التي لا يقوم للمسلمين أمرٌ ـ في ما رأى ـ من دون قيامها، متوسِّلاً أساليب الدعوة بالحسنى ونابذاً العنف، مثل «حزب التحرير» في عهد مؤسِّسه، لا يمكن جمعهما مع حركات سياسية إسلامية أخرى تكفّر الدولة، أو تكفّر الدولة والمجتمع على السواء، وتعلن القطيعة أو المفاصلة معهما، وتلوذ بـ «الهجرة» (=الانشقاق عن الجماعة الوطنية)، وتمارس العنف الأعشى ضد الدولة ورموزها ومؤسساتها، وضد المجتمع وظواهر «الكفر» فيه...، لمجرّد أن صفةً تجمع بينها هي الإسلامية! هذا الضرب من الجمع بين ما لم يُجْمَعُ له شعتٌ في الماضي القريب، ولا هو يمكن اليوم وغداً أن يُجْمَع، إنما وظيفته **التغليط** والتزييف قصد الإساءة إلى صورة القوى السياسية الإسلامية المعتدلة، وتحريض قطاعات واسعة من الرأي العام عليها، كالنساء والشباب. وهي استراتيجية تحاملية مفهومة، تماماً، من واقع

الخوف ممّا تمثّله هذه القوى الإسلامية المعتدلة من تحدٍّ ومنافسة للقوى العلمانية الضعيفةِ مركزاً في التوازن الاجتماعيّ الداخلي.

ومن الصحيح أن البنّا[١٢] و«الإخوان» وَضَعَا مطلب الدولة الإسلامية في صلب أهداف العمل الحركيّ، وهو عين ما ينطبق على مطلب الخلافة عند النبهاني[١٣] و«التحرير»، لكن الدولة الإسلامية، على نحو ما فهمها الرجلان والحركتان، غير الدولة الدينية التي أطل عنوانُها على السياسة الإسلامية منذ خاض فيها سيّد قطب[١٤] ومحمد قطب[١٥] وجمهرة الحاكميين، منذ نصف قرن مضى، مستلهمين موضوعات «الإسلام الهندي» (=أبو الأعلى المودودي[١٦]، أبو الحسن النّدْوي[١٧]، ومتقاطعين مع الفقه السياسيّ الشيعي المغالي في طبعته الحديثة مع نظرية «ولاية الفقيه» المطلقة عند منتظري[١٨] والخميني[١٩]. فالدولة الإسلامية عند الأوَّلَيْن، وإن اقتضى وجودُها تحكيم منظومة الأحكام الشرعية أو التشريع على مقتضاها، لا تفترض ـ حُكْماً ـ أن يقوم على

---

(١٢) انظر: حسن البنّا، **مجموعة رسائل الإمام الشهيد حسن البنّا** (بيروت: المؤسسة الإسلامية، [د.ت.]).

(١٣) انظر عرضاً مفصلاً لآراء النبهاني في الدولة والخلافة في: فهمي جدعان، **أسس التقدم عند مفكري الإسلام في العالم العربي الحديث** (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٧٩).

(١٤) انظر: سيد قطب، **معالم في الطريق**، ط ١٠ (القاهرة؛ بيروت: دار الشروق، ١٩٨٣)؛ و سيد قطب، **نحو مجتمع إسلامي**، ط ١٠ (القاهرة؛ بيروت: دار الشروق، ١٩٩٣)..

(١٥) محمد قطب، **جاهلية القرن العشرين** (القاهرة: دار الشروق، ١٩٨٠).

(١٦) انظر: أبو الأعلى المودودي، **نظرية الإسلام وهديه في السياسة والقانون والدستور** (بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٩٨٠).

(١٧) أبو الحسن الندوي، **ماذا خسر العالم بانحطاط المسلمين** (الكويت: المركز العالمي للكتاب الإسلامي،[د.ت.]).

(١٨) انظر: حسين منتظري، **دراسات في ولاية الفقيه وفقه الدولة الإسلامية**، ط ٢ (بيروت: الدار الإسلامية، ١٩٨٨)، ٤ ج.

(١٩) انظر: روح الله الموسوي الخميني، **الحكومة الإسلامية**، ط ٢ (بيروت: مركز بقية الله الأعظم، ١٩٩٩).

أمرها طبقة رجال الدين أو من يتنزلون منزلتهم من الناطقين باسم الحقيقة الدينية.

إذا كانت الحركات الإسلامية، في بدء نشأتها، بَدَتْ متطرفةً إن هي قيسَت بالإسلام الرسمي العالِم، فهي اليوم في غاية الاعتدال والتواضع إن وضعناها في ميزان المقارنة والمضاهاة بالأجيال الجديدة منها، بل هي تبدو ـ في مرآة هذه الأجيال الجديدة ـ متصالحة مع «الكفر» و«الطاغوت» لأنها ارتضتِ العمل داخل مؤسساته، وتحت سقف قوانينه «الكافرة»! إن «الإسلام الحزبي»، الذي كان موضعَ خشيةٍ في ما مضى، أقلُّ وطأةً وأكثرُ رحمةً من «الإسلام الجهادي»، المقاتل، والموغل في دماء الناس، ليس في «دار الحرب» هذه المرة، وإنما في «دار الإسلام»! إنّه الإسلام الوسطيّ الذي تأقلم بالتدريج مع قواعد السياسة العصرية، ومبادئها المؤسِّسة، فارتضى المشاركة فيها من دون كبير تحفظات عَقَدية، ونَبَذَ العنف في العمل السياسي مختاراً أصوات الناخبين، في مقابل إسلامٍ سياسيٍّ مُغَالٍ متطرف لم يَعُد يكفّر الدولة والعلمانيين والمجتمع فحسب، وإنما بات يكفّر الحركات الإسلامية المعتدلة أيضاً أو يعدّها ـ في أفضل أحوال ظنّه بها ـ حركات منافقة، مثلما بات يقدّس العنف ويَحْسَبُه جهاداً، ويُقْدِم على ممارسة طقوسه كواجب ديني في دماء مَن يستسهل إخراجهم من جماعة المسلمين!

من النافل القول، إذن، إنه لم يعد يجوز الحديث، بلغة الجمع، عن الإسلاميين وكأنهم فريقٌ واحد، وكأن المؤمن منهم بالعمل السياسي الديمقراطي كالمؤمن منهم بـ «الجهاد» في دماء المسلمين، وكأن المتعايش منهم مع منتجات الحداثة كالسادر منهم في فتاوى الأقدمين، ثم لكأن الداعي منهم إلى الانفتاح على ثقافة الغرب وعلومه ومكتسباته السياسية والإنسانية كالمنغلق عليه منهم والداعي إلى معالنته العداء وحربه. القائلون ـ من الإسلاميين ـ إن الديمقراطية نظامُ حكمٍ عادل لا تأباه مبادئ الإسلام، ولا يبْعُد معناهُ عن معنى الشورى، مدرسةٌ في السياسة.

والقائلون، منهم، إن الديمقراطية كفرٌ مدرسةٌ في السياسة أخرى. والخلط بينهما كالخلط بين طبيعتين مختلفتين بالمعنى الأرسطي.

خامساً: قواعد عمل انتقالية في إدارة العلاقة بين السياسي والدينيّ

هل يمكن مشكلة الصلة المضطربة بين السياسة، الدولة، والدين أن تنتهي نهاية صحيّة يتأمّن بها سلامةُ الدين وسلامةُ الدولة في الاجتماع العربي المعاصر، وينسدل بها الستار على فصول من صراع داحسَ والغبراء العَبَثي بين الإسلاميين والعلمانيين؟

من المبكّر القول إن ذلك ممكن في الزمن المنظور، لأن شروطه لا يَتبيَّن لها بصيصُ إمكانٍ في الأفق، ومن شروطه قيام السياسة والدولة **كنصاب مستقل ومتعالٍ** عن المنازعات الثقافية. غير أن نيْل ذلك المبتغى البعيدَ منالاً لا يعلّق السياسة، كمنازعة اجتماعية موضوعية، على قيامة أوضاعها المثالية، ولا يمنع المجتمع الوطني من التوافق على **قواعد عمل انتقالية** لا مهرب منها حتى تنشأ مثل تلك الظروف الطبيعية لاستقلال السياسيّ والدينيّ عن بعضهما، وميلاد مجال سياسيّ حديث لا لبس فيه ولا شَوْب. والقولُ نافلٌ بأن ميلاده لا يكون سحريّاً: من دون عِللٍ وأسباب ومقدمات، وإنما يكون **تاريخيّاً وتراكميّاً**، وقواعد العمل الانتقالية تلك في جملة التراكمات التي قد يحتاج إليها ميلاد ذلك المجال، أو قد يضطر إلى قطع شوطها، كممرّ تاريخي إجباري، نحو التشكل والكينونة. ويخطئ من يتصوّر أن قيام السياسة والدولة كنصابٍ مستقل يتوقف على منظومةِ قوانين وتشريعات صارمة لجهة منْع استدخال ما هو دينيّ وثقافيّ في السياسة، أي تحريرها بالقوة ممّا هو غير سياسي، فلقد جَرَّبتْ نخبٌ حاكمةٌ عدّة ذلك الخيار الوهميّ وانتهت إلى حصاد الفشل الذريع. **إن الاستقلال الكامل للمجال السياسي لن يقع إلّا متى أجمع عليه المجتمع أو القسم الأكثر منه من طريق الاختيار الحرّ.** وهو إجماعٌ متعذّر التحقُّق إلّا متى سادت الثقافة السياسية التي تدافع عن هذا المعنى الحديث للدولة، وهي ـ حتى الآن ـ غير سائدة في المجتمعات العربية، حتى لا نقول إنها

باتت ثقافة أقليات سياسية! وهذا ممّا يعزّز الظن بأنه لا مناص من التوافق على قواعد عمل انتقالية لتنمية المجال السياسي، وترسيخ قيم الانفتاح والحوار والاختلاف والتعاقد والتوافق فيه بما هي القيم المؤسِّسة للنظام المدني الحديث.

ما الذي نعنيه بقواعد العمل الانتقالية لتنظيم الصلة بين الدينيّ والسياسيّ على نحوٍ يجافي شكليْها القائمين اليوم في معظم البلاد العربية (التدخليّ ـ الاستتباعي والإقصائي ـ التهميشي)؟

من النافل القول إن وصفها بالانتقالية يفيد بأن قواعد العمل هذه استثنائية، وإنْ ضرورية، وليست طبيعية، أو ليست قائمة على القواعد المتقررة للعلاقة بين السياسيّ والدينيّ في الدولة المدنية الحديثة. ومع أنها استثنائية، فقد أُخِذَ بها في مجتمعات أخرى سلّمت نخبُها العلمانية بصلةٍ ما بين السياسة والدين، وبالحق المشروع في استلهام مبادئ الدين في السياسة والعمل السياسي، وآخر نماذج هذه المجتمعات تركيا. وإذا كان من النافل القول إن نموذج الأحزاب الديمقراطية المسيحية في ألمانيا وإيطاليا، وسواهما من بلدان أوروبا، ونموذج الأحزاب الإسلامية في تركيا («الرفاه»، «الفضيلة»، «العدالة والتنمية») نماذج تعلو على مستوى الحزبية الإسلامية السائدة في البلاد العربية اليوم[٢٠]، ولا يمكن مماهاة هذه مع تلك لاختلاف الشروط ومستوى التطور، إلّا أن ذلك النموذج، من الصلة السَّلِسَة والمتوازنة بين السياسة والدين هناك، يمكن أن يُحْتَذى أو أن يُتَّخذ مثالاً يُسْعى إلى بلوغه هنا، إذا حرصت النخب السياسية العربية ـ الإسلامية والعلمانية ـ على التوافق على قواعد عملٍ مناسبة لهذا الغرض.

---

(٢٠) قد تكون «حركة النهضة» في تونس الأوفر حظّاً للصيرورة نموذجاً لإسلامٍ سياسي علماني، أي لإسلام سياسي يؤمن - على الطريقة التركية - بأنه يمكن المواطنين أن ينتموا إلى حزب إسلامي وأن يؤمنوا بعلمانية الدولة من دون تناقض.

نسوق، في المعرض هذا، قواعد **أربع** هي:

القاعدة **الأولى**: التسليم بحقّ أيّ حركة سياسية في أن **تستلهم من الدين والتراث الديني القِيَم المؤسِّسة لمشروعها السياسي**، على أن يُنْظَر إلى ذلك الاستلهام بوصفه **اجتهاداً** فكريّاً وسياسيّاً ينطق باسم الجهة المستَلهِمة لا باسم الدين، ويَقْبَل التخطئة والدّحض بما هو رأي نسبي، ويكون الشعب ـ بما هو مصدر السلطة ـ الحَكَم والفيصل في الأخذ به أو الازورار عنه. على العلمانيين أن يدركوا تماماً أن أحداً لا يملك أن يمنع جمهوراً من الناس من تأسيس السياسة على الدين، ولقد جرَّبت نخبٌ حاكمة قبلهم منعهم من ذلك بالقوانين والتشريعات وبالعنف، لكن ثلاثة أرباع الحركات الإسلامية في الوطن العربي ـ إن لم يكن أكثر ـ وُلِدَت ونشأت في ظل هذا المنع، وبدلاً من ركوب هذا المرْكب، الذي أتى على مجتمعاتنا بأوخم النتائج، يَحْسُنُ بنا التسليم بهذا الحق وتنظيمه من طريق حوار توافقي بين الفريقين، بل بين الجميع.

القاعدة **الثانية**: التشديد على **الطابع المدني** ـ غير الديني ـ **لكلّ تكوينٍ حزبيّ في المجتمع** أكان علمانياً أو إسلاميّاً، من أجل حفظ الفارق في الطبيعة بين الدين والسياسة، بين المطلق والنسبي، بين مجال العقائد ومجال المصالح. وإذْ يفترض ذلك تسليم العلمانيين بأن الحركات الإسلامية حركات سياسية وليست حركات دينية يحظر عليها النشاط السياسي، يفترض ـ في الوقت عينه ـ أن تكيّف الحركات السياسية الإسلامية مبادئها وبرامجها مع منطق العمل الحزبي ومقتضياته، على نحو ما فعلت ذلك بنجاح «حركة النهضة» في تونس منذ ربع قرن. ويقع ضمن هذا التكييف العملُ على تسييس الخطاب السياسي وكفّه عن التجييش الديني، والتلاعب بالمقدس، والزج بالدين في الصراعات السياسية.

القاعدة **الثالثة**: **احترام الطابع المدني للدولة** وعدم الاستقواء بميزان القوى الانتخابي لتغيير هويتها: سواء لجهة معاداة الدين وحصاره، أو لجهة إحلاله محلّ الناظم لها والحاكم. إن الدولة كيان اجتماعيّ عامّ ومجرَّد،

يعلو على مكوّناته من القوى الاجتماعية المتعيّنة. ولا توجد هناك دولة مؤمنة أو دولةٌ ملحدة، مواطنوها هم من يؤمنون أو لا يؤمنون. وليس هي من يحاسب الناس على إيمانهم أو عدم إيمانهم، ولا تقوم مقام السماء في ذلك. إن النظر إليها بهذا المنظار تَعَالٍ بها عن مجالها الموضوعي النسبي الذي استلزم وجودها، وهو التعبير عن **المصلحة العامة** الجامعة وإدارتها، وبَحْثٌ عن غاية خارجة عنها[٢١].

القاعدة الرابعة: احترام النظام الديمقراطي التداولي وعدم المساس بالقواعد التي يقوم عليها، والمواعيد السياسية التي يَنتظم بها تداول السلطة فيه. ويدخل ضمن ذلك احترام النظام الأساسي للدولة (=الدستور)، وعدم التصرّف فيه بالتعديلات الرامية إلى الحدّ من الحريات، أو إلى تفصيله على مقاس نخبة حاكمة، أو للتكثير من الولايات الرئاسية أو ما شابه ذلك من ضروب الإفساد السياسي، وتغليق المجال السياسي، التي يمكن أن تجري بالوسائط الدستورية وباسم الشرعية الديمقراطية والشعبية[*].

وبعد، لا بدّ من **تمرين تاريخي على نظام الدولة الحديثة** من هذا المدخل. قد يستغرق ذلك عقداً، وقد يستغرق جِيلاً أو أكثر، لكنه التمرين الذي لا مهرب منه كي ينشأ في اجتماعنا المعاصر مجالٌ سياسي حديث، تستقيم فيه العلاقة بين الدولة والدين، فلا تعود تطرح مشكلاتها على المجتمع والحياة السياسية.

---

(٢١) راجع في هذا: عبد الله العروي، **مفهوم الدولة** (الدار البيضاء؛ بيروت: المركز الثقافي العربي، ١٩٨١).

(*) تلك كانت سيرة أنظمة بن علي ومبارك وعلي صالح مع الرئاسة المتعاقبة والدساتير المعدّلة لتجويزها.

الفصل الثاني

الدينيّ والسياسيّ في السياقات المعاصرة

أولاً: التباساتُ الصّلة في بعض الوعي

١ ـ في العلاقة المحمودة والعلاقة المذمومة

في تاريخنا الحديث والمعاصر علاقةٌ بين السياسة والدين محمودةٌ، وجزيلةُ العائدات والمنافع على الأمَّةِ والحقوق لا يُنْكِرها إلّا جاحد. لكنّ علاقةً أخرى بينهما، غيرَ محمودة، حتى لا نَصِفها بما هو أكثر، قامت في تاريخنا هذا، وكان لها من الآثار السيّئة الكثير الكثير على وحدة المجتمع والشعب والأمّة، وعلى التقدّم الاجتماعي. وليس في الأمْرِ مفارقةٌ تدعو إلى الاستغراب إذا ما أخذنا في الحسبان أن أيّاً من الظواهر الاجتماعية والإنسانية ـ والعلاقةُ بين السياسةِ والدين واحدةٌ منها ـ لا يكتسب المعنى عينَه إنْ تغيَّرتِ الشروطُ التي يَقَعُ فيها. ليست مسألةُ الإفادة أو الضّرر متولّدةً، إذن؛ من هذا الحدّ أو ذاك، من حدَّيْ العلاقة، وإنما هي تنجُم من العلاقةِ عينِها بوصفها حاصل تفاعُلِ عنصريْن تكوينيَّيْن، والعلاقة هذه متنوّعةُ النتائج بتنوُّع أوضاعها الناتجة من تغيُّر سياقات اشتغالها.

تبيَّنَتِ الصلةُ المحمودة بين السياسة والرّمز الديني في معارك التحرّر الوطني العربي، ضد الاحتلال الاستعماري، من أجل نيْل الاستقلال الوطني. حصل ذلك في الأغلب الأعمّ من البلدان العربية، وإن كان أظْهَرَ في بلدان المغرب العربي لأسباب عدّة ليس هنا مكان تفسيرها. وهو

حصل ـ خاصةً ـ في الفترة الواقعة بين العشرينيات ومطالع الستينيات من القرن العشرين؛ وهي عينُها فترة حركات الاستقلال الوطني. ثم ما لبث أن تجدَّد الاقتران المحمود بين السياسة والدين، في الفترة الفاصلة بين نهاية ثمانينيّات القرن العشرين ومطالع هذا العقد، بتجدُّد تحدّي الاحتلال، وعودة المسألة الوطنية إلى صدارة المشروع السياسي، وظهور فصائل مقاوِمة من التيار الإسلامي مثل «حزب الله»، و«حماس»، و«الجهاد الإسلامي»، وبعض مجموعات وكتائب المقاومة العراقية. نهضت فكرةُ الجهاد ضدّ العدوّ الأجنبي الغازي بدورٍ فعَّال في تعبئة الجمهور، وكسب الأنصار، وتجييش الشباب، وتحشيد المواطنين والمقاتلين في جبهتَي النضال الشعبي السياسي والمسلّح، وذهبت بفكرة تحرير الوطن، وتحقيق استقلاله وسيادته، إلى مستوى الواجب المقدَّس. وليس يَسَع أحداً أن يُنْكِر ما كان لذلك التجنيد السياسي للدين، وللرموز الدينية، من أثرٍ حاسمٍ في إحراز كثيرٍ من الانتصارات، وإنجاز قسمٍ غيرِ قليلِ الشأن من مهمات المعركة الوطنية.

غيَر أن شكلاً آخرَ من الاقتران بين السياسة والدين في الفتراتِ عينِها، وخاصة في الأعوام الثلاثين الأخيرة، لم تتولَّد منه النتائجُ نفسُها التي تولَّدت من الأوّل، حتى لا نقول إنه فَتَحَ في الاجتماع السياسي العربي صراعاتٍ وجروحاً لمّا تَضَعْ أوزارها وتندمل حتى اليوم. لِنَقُل إن هذه الصلة لم تكن ـ في أقل القليلِ من الوصف والتعبير ـ محمودة؛ وهَل يُحْمَد أن تَرْكَب سياسةٌ داخلية مَرْكَب الدين في مواجهة خصومٍ سياسيين، من المِلَّةِ عينِها والأمّةِ عينِها، وأن تُدْخِلَ ما هو ـ بطبيعته ـ جامِعٌ وموحِّد إلى ميدان التنازع على مصالح سياسية دنيوية من طبيعتها التفرقة والمُبَايَنة؟! لقد نهض استثمار الدين في العمل السياسي، وفي الصراع الداخلي على السلطة، بأدوارٍ غير إيجابية في الحياة السياسية العربية المعاصرة، وفرض على المنازعة السياسية قواعد غير مألوفة، وأدْخَل فيها مذهبية دينية مزمنة في تاريخ الإسلام، الذي دفع ـ هو نفسُه ـ ثمنها في الماضي من وحدة الأمّة ومن وحدة الدولة. ولم يكن هذا الاستثمار السياسي للدين سلبيّاً في حالة جماعات العنف فحسب، كما قد يُظَن، بل هو كان كذلك حتى في

حالة الجماعات السياسية ـ الدينية المعتدلة، لأنه لم يَكْتَف بتكريس حالةٍ من الاستقطاب السياسي، وإنما زادَ عليها بإنتاج استقطاب ثقافي وأهلي ضَغَطَ على الحياة السياسية برمَّتها، وولَّد ظاهرة الخطابات الحَدّية والقصووية، وقيم التنابذ والإقصاء المتبادل... إلخ.!

ما الذي يجعل الصلةَ بين الدين والسياسة محمودةً في حالة التحرر الوطني، وسلبية في حالة الصراع السياسي الداخلي؟

مردّ فائدتها، في الحالة الأولى، إلى أن الصراع يدور بين **شعب كامل** وبين محتلّ، والدين إنما يكون هنا عامل توحيد وتلحيم، فتكون لدعوة الجهاد بيئتها الحاضنة، ويكون للدين أثر عظيم في حَفز الهمم والاجتماع على كلمةٍ سواء. أمّا سلبيتُها، في الحالة الثانية، فمردُّها إلى أن الصراع يجري **داخل الشعب نفسِه**، وبين قواهُ المتقابلة والمتنازعة على السلطة والسيادة. ومن الطبيعي أن يقود إدخال الدين في هذه البيئة المنقسمة على نفسها إلى تحويله من جامِعٍ وموحِّد إلى مجرّد إيديولوجيا سياسية لفريقٍ في مواجهة آخر.

٢ ـ في تدقيق الأسئلة عن الدين والدولة

لا بدَّ، حين الحديثِ في علاقة الدين بالدولة، من حَمْل الكلام في الموضوع على الوضوح الضروري الذي تستبين بِهِ المسألة. ولا يكون ذلك إلّا بالتدقيق في مفردات الكلام، والإعراض عن العموميات و«مسلَّمات الكلام» الاعتيادية، وتحديد المُرَاد بعبارةٍ ما على وجه الدقة، اجتناباً للاشتباه، أو احتراساً من التخليط والتغليط. والحاجةُ هذه، إلى مثل هذا الطلب الحيويّ على الوضوح، تَعْظُم كلّما كان موضوع الحديث خطيراً أو حساساً أو دقيقاً مثل الذي نحن فيه: صلة الدين بالدولة، فَعَنِ القول فيه تترتب مترتّباتٌ عدّة وغيرُ قليلة الشأن. وما أكثر ما تتجاوز المترتّبات تلك نطاق الرأي وضدّه، إلى ما هو أدْعَى إلى الخطر، حين يقترن الحديث في المسألة (مسألة الدين والدولة) بظروفٍ يغلب عليها

العصبية، والحِدّة في الرأي، وادّعاء المعصومية في النظر، واستسهال تخطئة الخصم، وربّما الطعن عليه والتحريض: مثل هذه الظروف التي نحن فيها منذ ثلاثين عاماً وحتى يوم الناس هذا!

حين نتساءل، مثلاً، عن دور الدين في الدولة، وآثار ذلك الدور إيجاباً أو سلباً، فإن بيان علاقة الدور لا يتمكّن أمْرُه إلّا متى وَضَحَ في الذهن معنى الدين المُتَسَاءَل عنه. ولسنا نقصد، هنا، **أيَّ دين**، إذِ الإسلام هو موضوع حديثنا حصراً، وإنما نقصد أيّ تعبيرٍ من الدين ذاك الذي نعنيه بالتساؤل؛ فالدين يعني، ابتداءً، نصَّ القرآن، ويعني ـ ثانياً ـ سنّة الرسول، مثلما يعني ـ ثالثاً وعاشراً ـ فكر المسلمين، وأجيالهم كافة، وجملة المؤسّسات التي أقاموها بوصفها مؤسسات دينية. فإن كنّا نعني بالدين نصوص القرآن الكريم، فنحن نعلم ـ على وجه القطع ـ أنْ ليس هناك تشريع قرآني للمسألة السياسية، وليس فيه من إلزامٍ للمسلمين بنظامٍ حكمٍ بعينه، وإنما تُرِك لهم أن يختاروا أمر نظامهم السياسي بأنفسهم. وإن عنينا بالدين سيرةَ الرسول الكريم، فإن «الدولة» التي أنشأها في المدينة إنما أنشأها باجتهادٍ منه لا بنصٍّ ملزِم[1]، وما أكْرَهَ المسلمين بعده على اتباع نظامٍ للدولة خاص. أمّا إنْ قَصَدْنا بالدين من تنزَّلوا ـ في تاريخنا ـ بمنزلة «الناطقين باسمه» من نُخَب فقهية وعُلَمَائية، فإن هذه لم تكن موحَّدَةَ الجسم؛ وإنما توزّعتْ مذاهبَ وشِيَعاً وفِرقاً شتى خَطَّأ بعضُها بعضاً، ولم يكن رأيُها واحداً في السياسة والدولة.

لا معنًى، إذن، للتساؤل عن دور الدين في الدولة إن لم يكن الدين ـ نصّاً قرآنياً وحديثاً وسيرةً ـ قد حدّد هذا الدور ورَسَمَ خريطته للمسلمين، كما حدّد لهم الفرائض الإيمانية وألزمهم بأدائها. أمّا ما هو دور الدين في الدولة في رأي الفقهاء وعلماء الدين المسلمين، فشأنٌ يَصِحّ أن يقال فيه إنه ليس رأياً ملزِماً لأنه من السياسة والدنيا لا من الدين، ولأنه اجتهادٌ قد

---

(١) انظر: عبد الإله بلقزيز، **تكوين المجال السياسي الإسلامي (١): النبوّة والسياسة**، ط ٣ (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠١٤).

يصيب وقد يخطئ، ولأنهم رجالٌ ونحن رجال على قولٍ حصيفٍ ومحمود، ولأن اجتهادهم ذاك ارتبط بظروف تاريخية خاصة بهم، وبحاجات حياتية مناسبة لهم. وليس من الحكمة، والحال هذه، أن يُرَى إلى أقوالهم بما هي نافذة المفعول على المسلمين في كلّ مكان وكلّ زمان، إلّا إذا أخطأنا الافتراض وحسبناها في جملة الكلام المقدّس والمعصوم؛ وليس ذلك بالافتراض الذي يصحّ في عقلٍ سليم!

على أن تحيين السؤال، اليوم، عن دور الدين في الدولة من طريق ربط الدين بالحركات الإسلامية، أو حسبانها تمثيلاً له، يقترف خطأ مضاعفاً؛ فهو يَكِل إلى هذه الحركات دوراً إكليريكيّاً ليس لها، بل هو ليس من الإسلام وتعاليمه، وهو يتجاهل أن هذه الحركات حركات سياسية، ذات مطالب دنيوية، حتى وهي تسخّر لهذا الغرض مفردات الدين. والمشكلة أن معظم التفكير في علاقة الدين بالدولة ينصرف توّاً إلى الحديث عن الحركات الإسلامية، وهو مطبّ فكري ومنهجي تترتب عنه تبِعات غير طيبة. ومع أن مجرّد زعم الحركات الإسلامية نُطْقَها باسم «المرجعية الإسلامية» مدعاةٌ إلى التفكير في إشكاليات الصلة بين الدين والدولة، بسبب ما يتركه تدخُّلُها في السياسة باسم الدين، إلّا أن موضوع الصلة أوسع من مجرَّد التفكير في «الإسلام الحزبي»، لأن حصرَهُ فيه لا يعني سوى أننا نفكر في علاقة السياسة بالدولة لا غير. وهكذا نلاحظ مقدار الالتباس في عبارة «دور الدين في الدولة».

* * *

بين الدين، أيِّ دين، ومعتنقيه علاقةُ **توسُّط**. ولست أعني بها ما قام بينهما، في بعض فصول التاريخ، من وساطة مؤسَّسيّة إكليريكية لجسمٍ رهباني تنزَّل من الدين بمنزلة الناطق والوسيط، وإنما أعني أن الصلة المباشرة المفتَرضة ـ حتى في الإسلام والمسيحية البروتستانتية ـ ليست في حكم الإمكان لأنها تمر، بالضرورة، بشبكة معرفية وسيطة من التأويل هي التي تحدّد معنى الدين والتعليم الدينيّ في وعي مُتَلَقِّي خطاب الرسالة

الدينية من المؤمنين كافة. تنطلق هذه الفرضية من قاعدةٍ تقول إن المعطى الديني ليس واضحاً بذاته، وليس مباشراً، ولا يقول نفسَه على نحوٍ من الوضوح والعموم يترك، في الأذهان كافة، معنًى واحداً لا يُخْتَلف عليه؛ فالمتلقي ـ كما تعلّمنا ذلك التأويليات المعاصرة Hermneutique ـ يشارك في بناء معنى النصّ الذي يتلقاهُ من خلال طريقة فهمه له، أو من خلال تأويله، وليس من وجودٍ ـ بالتالي ـ لتطابُقٍ بين الناس في فهم النصّ[٢]، وإلّا ما كان اختلافٌ وتبايُنٌ بين الناس في الإسلام وخارجه .

عواملُ عدّة تتحكم في التأويل، أي في هذه الشبكة المعرفية الوسيطة بين المؤمنين، والنصّ المقدّس: المستوى المعرفيّ أو الفكريّ أو الإدراكيّ للمتأوِّل، الشروط المكانية والزمانية التي يحصل فيها التأوُّل، المصالح ـ المعلنَة أو المضمَرة ـ التي تحرِّكُ فِعْلَ التأويل سواء بشكلٍ موعىً به أو على نحو غيرِ موعىً به، الحاجات الموضوعية التي تفضي إلى ترجيح نوعٍ من الفهم على نوعٍ آخر ممكن... إلخ.

ولقد يقال إنّ القدماء تنبهوا إلى هذه الحقيقة، مبكراً، وأدركوا أن النصّ الديني يتفاوت في الإفصاح عن معناه هنا وهناك، ووضعوا لذلك قواعد في تصنيف نصوص القرآن ـ تبعاً لدرجة الوضوح أو الغموض في دلالاتها ـ فميّزوا، مثلاً، بين ما هو قطعيّ وما هو ظنيّ في دلالتها...، وهذا صحيح من دون ريب؛ غير أن ما فعله الفقهاء في الماضي اجتهادٌ محدود بظروف عصرهم، والمستوى الثقافي الذي بلغته معارفُ ذلك العصر[٣]. وهُمْ ـ قطعاً ـ يُشْكَرون على الجَهْد العلميّ الذي بذلوه لجَبْهِ

---

(٢) Paul Ricour, *le conflit des interpretations, essays d'herméneutique* (Paris: Seuil, 1969).

(٣) إذا كان الشافعي واضع الأصول على فكرة القياس، مثلاً، فإن الشاطبي لم يأخذ بهذه القاعدة مؤثِراً العمل بمبدأ مقاصد الشرع على قاعدة الكلّيات الخمس الدينية الكبرى، والتباين بينهما مأتاهُ من اختلاف ظروف المكان والزمان، واختلاف الشروط المعرفية. انظر في هذا:

محمد ابن إدريس الشافعي، **الرسالة** (بيروت: دار الكتب العلمية، ٢٠٠٩).

أبو اسحق الشاطبي، **الموافقات في أصول الأحكام** (بيروت: دار الفكر للطباعة والنشر،[د.ت.]) ٤ ج.

إعضالات الفهم، لكنَّا لا نملك أن نتمسَّك به اليوم وكأنه مقدَّسٌ متعال، كما لا يجوز لنا أن نُخْرِجَه من سياقاته المعرفية والثقافية التي أنتجته كاجتهاد، فضلاً عن أن ذلك لا يمنع العقل الإسلامي المعاصر من أن ينفتح على قراءة أخرى، جديدة، للنصّ الديني لا تتمسك بمفردات الاجتهاد الفقهي الكلاسيكي، بل تضيف إليها من جديدِ المعرفةِ والمفاهيم والمناهج المعاصرة.

ولعلّ اجتهاد فقهائنا الأقدمين انصرف إلى تمكين الفهم من أدواتٍ يتميَّز بها إدراك المسلمين مَا هو بَيِّن من غيره من نصوص الدين، على نحو تمييز علماء الكلام ـ للأسباب عينِها ـ بين المحكَمات من الآيات القرآنية ومتشَابهاتها. وهذا يعني، في المقام الأوّل، أنهم حصروا مشكلة الفهم في النصّ الديني نفسه: المتفاوت بين قطعيٍّ وظنّيّ، المتيسِّر حيناً والمتعسِّر أحياناً، والحال أن المشكلة ليست في نصّ القرآن، ولا في التفاوُتِ فيه بين مستويَيْ الدلالة، وإنما **المشكلة في قراءة المتلقين له**؛ فهؤلاء هم مَن يتفاوتون ـ كأيّ خليقةٍ أخرى ـ في الإدراك.

ليس غرضُنا، في هذا المعرض، أن ندخل في حديثٍ نظري في معنى التأويل، وشروطه، ولا في معنى الاجتهاد وتطوّر الرؤية إليه، وإنما يُهمُّنا أن نشدّد على تَعَقُّد العلاقة بالنصّ الديني، عند المسلمين كما عند غيرهم من أتباع الديانات التوحيدية الأخرى، وعلى عدم جواز حديثِ مَن يتحدث باسم الإسلام؛ أمس واليوم، وخاصة حينما يدور حديثه على قضايا هي الأشدّ خلافية في تاريخ الجماعة والأمّة، ولم يصدر فيها تشريعٌ ديني يُخْتَلَف في تأويله، مثل قضايا الدولة، والسلطة، ونظام الحكم، وعلاقات الدولة بالدين. فإلى أن النصّ الديني خُلوٌ من تعاليم خاصة بهذا المجال العمومي، فإن استسهال الحديث فيها باسم الدين، أو موقف الدين، إنما هو شكلٌ من الوضع والإحداث يُحَاسَب عليه مَن يأتيه ويخوض فيه، لما يترتب عن إتيانه والخوض فيه من كبيرِ تبعات. وإذا صحَّ أن يقال ـ وهو يَصِحّ ـ إن كثيراً من أحكام المعاملات، السارية

مفعولاً حتى اليوم، لم يَنُصَّ عليها نصٌّ من الدين وإنما استنبطها العقل الإسلامي بالاجتهاد (فقه القياس، وفقه المقاصد)، فإن الرأيَ فيها أنها ليست من أحكام السماء هي، وإنما من آراء أهل الأرض، وأنها ـ لذلك ـ ليست قرآناً مقدَّساً، بل يجوز ـ حتى لا نقول ينبغي ـ تعديلُها متى دعت إلى ذلك الضرورة ومقتضيات تطور الاجتماع الإسلامي، وفقه السياسة في جملة الفقه الذي يحتاج إلى تعديلٍ حاسم، وإلى حسبانه اجتهاداً خاصّاً بظروفه.

* * *

عندما يتحدث مَن يتحدث عن دولةٍ إسلامية، أو «دولة مدنية مرجعيتها إسلامية»، أو عن تطبيق أحكام الشريعة...، ينسى أنه لا يتحدث عن شأنٍ موطنَ إجماعٍ في الرؤية والمعنى عند المسلمين جميعاً. نحن لا نناقش، هنا، إن كان ممكناً أو مشروعاً إقامة الدولة على الدين، وإنما نحاول أن نجادل خطاباً ـ بالغَ الفشوّ هذه الأيام ـ يستسهل الحديث، بلغةِ الاستبداه، في مسائل ليست من بديهيات الأمور ولا حتى من مسلّماتها.

من يتكلم على دولة إسلامية يتكلم على طوبى؛ سواء تخيّلها على مثال دولة المدينة، أو دولة الخلافة، أو الدولة السلطانية التي نظّر لها فقهاء السياسة الشرعية، وألبسوها رداء الخلافة لخَلْع المشروعية الدينية عليها. لم يعد ممكناً، في عصر الدولة الحديثة، الحديث عن دولةٍ من هذا النوع؛ فالعصر هذا ليس عصر أنبياء، ولا خلفاء راشدين، ولا سلاطين من الطراز الذي عرفته دول الإسلام الكلاسيكي. إن استهلاك مقولة الدولة الإسلامية ضربٌ من نوستالجيا مستحيلة تخاتِل وعياً منفصماً ومنفصلاً عن التاريخ والواقع، وقد لا يكون من وظيفةٍ له سوى دغدغة عواطف المؤمنين بجنَّةٍ في الأرض لكسب ولائهم لمشروع سياسي يُسَرْبل نفسَه برمزيةٍ دينية.

ومَن يتكلم على «دولةٍ مدنية مرجعيتها إسلامية» كمَنْ يتكلم على دولةٍ دينية تحكُمها العلمانية؛ يَجْمع بين ما لا يمكن الجمع بينهما جَمْع

تخليط وتهجين. والحيلة، هذه، في التسمية المهجَّنة ازدهرت هذه الأيام، أكثر من ذي قبل، بعد إذْ خيض صراعٌ صامتٌ على معنى الدولة المدنية: بين من عنوا بها الدولة غير الدينية، ومن عنوا بها الدولة التي لا يحكمها العسكر. لكن تمييز الأخيرين عن دولة العسكر ما كان يكفيهم أمام جمهورهم، وفي مواجهة من يقيمون عليهم الحجة باسم الدولة المدنية ذات المعنى الوحيد في التاريخ الحديث، فكان لا بدّ لهم من مُضافات للتدقيق في الهوية، لتولد بذلك مقولة «الدولة المدنية ذات المرجعية الإسلامية». وهذه أشبه ما تكون بمقولات أخرى مثل «الاقتصاد الإسلامي»، و«القنبلة النووية الإسلامية»... إلخ.!

أما دعوة مَن يدعو إلى تطبيق أحكام الشريعة الإسلامية فهي لا تَلْحظ أمريْن اثنين متداخليْن: **أولهما** أن الأحكام هذه قابلة للتأويل، وقد تأوّلها المسلمون منذ زمن الصحابة واختلفوا في تطبيقها (موقف عمر ابن الخطاب من الحدود في عام الرمادة، وموقفه من آيات قسمة الفيء في سورة الأنفال بعدم قسمة الأرضين على المُقَاتِلَةِ). والتأويل اجتهاد، وقد يصحّ وقد لا يصحّ، فيكون تطبيقُ الشريعة ـ في حقيقة أمره ـ تطبيقاً لتأويلٍ من تأويلات الشريعة، أي يصبح، في المطاف الأخير، اجتهاداً بشريّاً يخلو من أية معصومية، وغيرَ قابلٍ لمطابقته مع النصّ. **وثانيهما** أن المسلمين متعددو المذاهب في السياسة والولاية العامة؛ فسُنّتهم ليسوا شيعتهم في مفهوم نظام الحكم، وإلى مَن تكون الولاية، وكيف يكون نصاب المشروعية فيها، وما ـ ومَنْ ـ مصدر السلطة، ونوع العلاقة بن الدينيّ والزمنيّ فيها؛ وهؤلاء وأولئك ليسوا الزيديةَ والإباضية وفروع الإسماعيلية الأخرى في مسألة نظام الحكم. لذلك يتعسَّر على أحدٍ أن يتحدث عن تطبيق أحكام الشريعة بمنتهى الاطمئنان، وكأنه يقول شيئاً يطابق النصّ بالضرورة، ويعني المعنى نفسَه عند جماعات المسلمين جميعاً.

إن أيّ حديثٍ، اليوم، في علاقة الدين بالدولة من مدخل الإلحاح

على «إسلامية الدولة» أو أسلمتها، أو إقامة نظامها على أحكام الدين، إنما هو يزعُم لنفسه دوراً رساليّاً ليس له، ولم تكلّفه به السماء، ولا ورثه عن الرسول؛ فما ينطق به مَن ينطق به لا يعدو أن يكون رأياً رآهُ، وموقفاً سياسيّاً انتحله لنفسه، وشاء أن يُسْبغ عليه رداءً من المشروعية المتعالية من طريق استثمار المقدّس الديني في بناء الخطاب السياسي. وإذا كان من حقوق المتحدث في المسألة أن يستلهم مثالَه في السياسة من تاريخ الإسلام ـ حيث لا أحد يملك أن يجحد حقّه هذا ـ فليس له أن يَعْرضه على الناس بحسبانه الدينَ أو موقفَ الدين (= الإسلام) من السياسة والسلطة والدولة، على ما يزعم الكثيرون، وإنما من حيث هو استلهام يجتهد في الاقتباس، وفي الاستفادة من الخبرة التاريخية للعرب والمسلمين. وهو ليس يُلْزِم أحداً، إلّا من اقتنع به، لأنه ليس قرآناً منزَّلاً، ولا فرضاً من فروض الدين. أمّا التمادي في المماهاة بين الدين والمشروع السياسي فلا شيء سينجم منه غير الإيقاع بين المسلمين المختلفين مذاهبَ، وتحويل حياة المواطنين إلى حقل تجارب لطوبويات سياسية جديدة!

ثانياً: من أجل رؤية أخرى إلى العلاقة

١ ـ المُمَايزة بدلاً من المماهاة

ليس يخامرنا شك في أن أفضل العلاقات بين الدين والدولة هي تلك التي تَحْفَظ لهما تمايُزهما، فلا تَدَعُ مجالاً للتداخل بين الزمنيّ والدينيّ على النحو الذي قد يفرض فيه أيٌّ منهما وصايته على الثاني. والفكرةُ هذه، التي ندافع عنها، هي خلاصةُ معاينةٍ إنسانية وفكرية طويلة للأثمان الفادحة التي دفعها الدين والدولة، معاً، من إقامة التداخل والمماهاة بينهما في لحْظاتٍ من التاريخ السياسي معلومة؛ فلقد جَرَّ تدخُّل رجال الدين في السياسة والدولة، أو تدخُّل السياسيين فيها باسم الدين، كوارث على المجتمعات واستقرارها والسِّلْم المدني بين أفرادها وجماعاتها. مثلما جرَّ

تدخُّل الدولة في الدين الكوارثَ عينَها: أكان باسم السيطرة عليه أو باسم نبذه واستبعاده. وما أغنى مجتمعاتنا العربية، اليوم، عن أن تعيش مثل تلك الكوارث، وتعاني آثارَها المدمّرة على الدين والدولة معاً.

إن مجال الدولة هو العامّ، ومجال الدين هو الخاص، كما يقول الشيخ راشد الغنوشي حقّاً[٤]. مجال الدولة هو مجال المصالح العامة، الدنيوية، المتغيرة، التي تخضع للمواضعة والاتفاق، بعد سلسلة من الصراعات حولها، ومن التنازلات المتبادلة والتسويات. أما مجال الدين فهو الإيمان الذي لا يتبدل تحت تأثير مصلحة، لأنه يتصل بعالم المطلَق لا بعالم النسبي. في المجال العام (= السياسة، الدولة) مبدأ المحاسبة عمومي، ويعود إلى الشعب وممثليه، أما في المجال الإيماني الخاص، فالله وحده من يحاسب، لأن علاقة المؤمنين به مباشِرة، لا تتدخل فيها وساطة رهبانية. من يخلط بين المجالين يَعْدو على الدين والدولة معاً، على خصوصية كلّ منهما، يرفع النسبيَّ إلى مرتبة المطلق، ويهبط بالمطلق إلى مستوى النسبيّ! الممايَزة بين المجالين وحدها تحفظ لهما مكانتهما في حياة الفرد والجماعة؛ تحفظ للإيمان نقاءَه الروحي، ووظيفتَه الاعتقادية والأخلاقية، وتحفظ للدولة شخصيتها المدنية، ووظائفها الدنيوية، بل تسمح بتأسيس السياسة كمجالٍ عمومي، وكمنطقة للمنافسة على برامج التغيير الاجتماعي.

إذا كانت المماهاة، والمطابَقة التامة، بين الحَيِّز الديني والحيّز السياسي والدولتي قد حصلت في الماضي الوسيط، مع أكلافها الفادحة التي نجمت منها، فإن ذلك جرى في أزمنةٍ لم تكن قد نشأت فيها الدولة الحديثة بعد؛ الدولة الوطنية التي تتقيَّد فيها السلطةُ **بعقدٍ اجتماعي**، وبنظامٍ أساسيّ للدولة (= الدستور)، يقيِّد سلطة الحاكم ويُخْضعها للقانون، ويوزّع السلطة على مؤسسات تستقل عن بعضها في الاختصاص، ويُخضِع السلطة

---

(٤) وهو قولٌ تجاوزَ به نظرته إلى المسألة كما عرضها في كتابه: **الحريات العامة في الدولة الإسلامية** (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٣).

التنفيذية للمراقبة التشريعية والمساءلة القانونية، ويكرس استقلالية القضاء ومرجعيته، ويعبّر عن الإرادة العامّة للشعب بما هو مصدر السيادة والسلطة... إلخ. لم يكن هذا النمط من الدولة (الحديثة) قد قام في التاريخ حين وقع التداخل بين الدين والدولة: كلّياً في الدولة الثيوقراطية، وجزئيّاً في الدولة السلطانية. وفي الظن أن الدولة الحديثة لم تعد خاصيةً أوروبية أو غربية، وإنما أضحت حقيقة كونية. وإنما نحن جزءٌ من البشرية المعاصرة، ومن الأمم الحديثة لا نختلف عنها إلّا في درجة التقدم. ولقد أدركنا، منذ قرنين، أن لا سبيل لدينا إلى التقدم إلّا بإقامة هذه الدولة الحديثة[٥]. وهذه لها شروطها التي لا يزيغ عنها إلّا هالك، أو منفصمٌ يعيش جسمُه في زمنٍ وعقلُه في زمن آخر!

ربّما بالغت الحركات الإسلامية، قبل خمسين أو سبعين عاماً، في المماهاة بين الدين والسياسة (والدولة) في أدبياتها السياسية، وفي كتابات شيوخها ودُعاتها، لأسباب تاريخية أو سياسية فرضت عليها، مثل ذلك الغلوّ في إحكام الصلة بين الدين والسياسة؛ وربما كان من تلك الأسباب استمرار وجود سلطات استعمارية حاكمة في بعض البلدان التي نشأت فيها تلك الحركات، أو قيام أنظمة حكم شديدة التعصُّب تجاه الفكر الديني والجماعات الدينية، وشديدة الانحياز إلى العلمانية من النمطين اليعقوبي والكمالي. لكن مثل ذلك الغلوّ لم يعد مبرَّراً، اليوم، بعد أن تراجع الموقف السلبي من الثقافة الدينية، في أوساط النخب الثقافية والسياسية الحديثة، وبعد أن سلَّم الجميع ـ أو معظم النخب هذه ـ بحق الحركات الإسلامية في العمل السياسي القانوني بصفتها أحزاباً سياسية. إن إمساك العصا من الوسط هو السياسة الصحيحة تجاه هذه «النازلة»، اليوم، أما الغلوّ في المماهاة، أو في المبايَنَة الحَدّية، فلن يكون من ثماره سوى أن

---

(٥) يكفي الرجوع إلى نصٍّ نهضويّ واحد لإدراك ذلك. انظر في هذا: خير الدين التونسي، **أقوم المسالك في معرفة أحوال الممالك**، ط ٢ (تونس: الدار التونسية للنشر؛ الجزائر: المؤسسة الوطنية للكتاب، ١٩٨٦)

يأخذ الحياة السياسية العربية إلى المجهول، ويؤسّس العلاقة بين القوى المختلفة على التنابذ والاستبعاد المتبادَل.

* * *

٢ ـ ضدّ انحرافيْن

يشهد الجدال في مسألة الدين والدولة، في المجتمعات العربية اليوم، انحرافيْن خطيريْن في النظر إليها كمسألة؛ **أولهما** رفْع مجال السياسة والدولة إلى مستوى المتعالي، والنظر إليهما بمعيارية دينية، وهذا موقف الأصولية الإسلامية، **وثانيهما** تحويل العلمانية من حيادٍ سياسي تجاه الأديان إلى موقفٍ معادٍ للدين، أي إلى عقيدة جديدة! وهذا موقف العلمانويين اليعقوبيين (العرب). والانحرافان ذانك، وهُمَا فكريَّان، يؤسّسان لمشاجرةٍ سياسية طويلة الأمد قد لا يعلم أحدٌ إلى أين يمكن أن تَصِل. لتناول الانحراف «الفكريّ» الأوّل.

يمثل إخراج السياسة والدولة من الحيّز المدني إلى الحيّز الديني تأسيساً جديداً لمعنى الدولة لا أصول له في الإسلام وإن كان ـ هو ـ يجري باسم الإسلام! ويحوِّل الدولة إلى كائنٍ جديد صاحب رسالةِ هدايةٍ في الأرض؛ رقيبٍ على اعتقادات الناس، ومكلَّف بأداء وظيفة «الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر»، وإخضاع حياة الناس لمعيارية دينية يملك الحكام وحدهم، أو من معهم من ألسنتهم، تحديدها وفرضها على المجتمع بما هي شرع الله، أو بما هي التفسير القويم الوحيد لشرع الله. لا تعود الدولة، في هذه الحال، أداة يصطنعها المجتمع لإدارة الشؤون العامة، وإنما تصبح أداة من أدوات الدين تستأنف أداء وظائف الدعوة!

لا حاجة بنا إلى التأكيد على مسألتين في تاريخ الإسلام يعرفهما المُطَّلعون على هذا التاريخ، بل يعرفهما معظم المسلمين؛ على الأقل مَن هُم في دائرة أهل السُّنّة[٦]: **أولاهما** أن النبوّة اختُتِمت بنبوّة محمد بن

(٦) عند الكثير من الشيعة، بمن فيهم الإمامية، تستأنف إمامة المعصومين وظائف النبوّة.

عبد الله (ص)، وأن أحداً لا يملك استئناف الدعوة بعده، وإلّا عُدَّ متقمصاً دوراً أكبر منه وأشرف. **وثانيتهما** أن السياسة والدولة ليستا من الأصول (= العقائد)، وإنما هما من الفروع التي تقع في منطقة الاجتهاد، والتي لا يتعلق إيمان المؤمن وإسلام المسلم بالموقف منهما، أو بموقفهما منه.

تواجهنا في المسألة **الأولى** معضلات في غاية الخطورة؛ فالذين يحملون دعوة الدين على مَحْمَل السياسة، باسم واجبٍ شرعيّ يزعُمونه لأنفسهم، يقترفون خطأيْن اثنين متضافريْن؛ يتقمصون أدواراً لم تَكِلْها الرسالات إلّا إلى الأنبياء والرُّسُل، هي الدعوة والبلاغ وحَمْل الناس على الاهتداء بتعاليم الدين؛ وليس من معنىً لأداء هذه الأدوار سوى أن هناك مَن ينتدبون أنفسهم لاستئناف ما يقع ـ حصراً ـ في دائرة اختصاص النبوّة! ثم يتوسلون أدوات غير دينية (= الحزب، الدولة...) لأداء ما يحسبونَه عملاً دعويّاً دينيّاً، فيلطّخون الدين بمساوئ السياسة وشرور خلافاتها ونزاعاتها، ويصمّمون فهمهم للدين على مقاس مصالحهم السياسية! وهؤلاء، في الحاليْن، يُحْدِثون في الدين إحداثاً؛ وأكثر ـ بل أسوأ ـ ما يُحْدِثونَه فيه إنتاج كنيسةٍ تَكِل إلى نفسها ما كانت تكله الكنيسة في المسيحية الوسطى من أدوار إلى نفسها. وهو ما رفضه علماء الإسلام، المتمسكون باستقلال العلم الديني عن السياسة، منذ الإمام مالك[٧] وحتى الشيخ محمد عبده. ذلك أن الذي تقرَّر في تاريخ الإسلام أن وظيفة العلماء ـ علماء الدين لا الإسلاميين الحزبيين ـ هي الموعظة الحسنة؛ وهذه لا تقع تحت عنوان «الدعوة» وإكراه الناس على رأيٍ بدعوى أنه رأي الشرع. ولقد ذهب عالم كبير، مثل محمد عبده، إلى حسبان وظيفة المُفتي وشيخ الإسلام وظيفة مدنية؛ وذلك في معرض تفنيده لأزعومة السلطة الدينية[٨].

---

(٧) رفض مالك الدعوة إلى فرض الموطأ تشريعاً رسمياً للدولة العباسية معتبراً إياه اجتهاداً.

(٨) انظر نقد محمد عبده للسلطة الدينية في كتابه **الإسلام والنصرانية في الأعمال الكاملة** (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر).

ولا تقلّ المعضلات التي تواجهنا في المسألة الثانية عن تلك التي تواجهنا في الأولى؛ فالجنوح بمسألة السلطة والدولة لمجال العقيدة إحداثٌ خطير في الإسلام ـ السنيّ على الأقل... ما دامتِ الإمامة من أركان الدين عند الشيعة الإمامية من دون الزيدية ـ واستعارة مكشوفة لمثال الدولة الثيوقراطية باسم إسلامٍ استنكر الرهبانية، وهَدَمَ السلطة الدينية، كما كتب محمد عبده، وترك أمْر المسلمين شورى بين المسلمين، ولم يشْرط إيمانهم بإقامة الدولة فيهم، ولا اعتبر إمامهم خليفةً لله في الأرض: مثلما اشْتَطَّ الخلفاءُ وفقهاؤهم في القول منذ صعود بني العباس إلى السلطة! إن أفكاراً مغالية، ذات أصْلٍ خارجي (من الخوارج) أو إكليريكي أوروبي، دخلت مجالنا التداوليّ، منذ ما يزيد عن نصف قرن، وكان «الإسلام الهندي» بوابتها، مثل فكرة «الحاكمية»، قدمت ـ وتقدّم نفسَها ـ بِمَا هي رؤية الإسلام إلى الدولة ونظام الحكم، وليس ذلك من الإسلام في شيء. بل إن مجتمعات المسلمين كُفِّرت، وعُدَّت جاهلية، يحِقُّ فيها وضْعُ الأسياف على الرقاب لحملها على الإسلام[٩]! ولقد سُفِكت دماءٌ مسلمة، ولا تزال تُسفَك، من وراء فكرة التكفير أو تطبيق «حكم الردّة» في الخصوم الذين لا يشاطرون أصحاب هذه الآراء المغالية آراءهم. ولم ينْج من التكفير حتى القوى الإسلامية السياسية التي دخلت في اللعبة الديمقراطية «الكافرة»، مثل «الإخوان المسلمين»! هكذا تُدخل الأصولية المتطرفة مجتمعاتنا ودولنا في نفق مظلم جرّاء هذا الانحراف الخطير في فهم علاقة الدين بالدولة.

* * *

في ثقافتنا السياسية المعاصرة، وفي مجتمعاتنا السياسية العربية، نمطٌ من العلمانية لا يَقِلّ خطورةً عن الأصوليات التكفيرية في النتائج التي يأخذنا إليها، وإن اختلفتِ المقدمات. يمكن وصف هذا النمط من العلمانية المغالية باسم **العلمانوية** Lacisme؛ وهذا هوعينُه وصفُ محمد أركون

(٩) ماذا تفعل تنظيمات مثل تنظيم «الدولة الإسلامية» و"أنصار الشريعة» غير هذا؟!

للعلمانية التي هي من النمط اليعقوبي. تتخذ هذه محتوىً فلسفيّاً وضعانيّاً، أو إلحاديّاً، فتبدو معه فلسفةً جديدة في الدين، أو عقيدةً جديدة ـ مثل العقائد الدينية ـ وإن كانت معادية للدين، لا فلسفةً في السياسة تتمسّك باستقلال مجالها عن الدين والأخلاق. وهكذا إذا كانتِ العلمانيةُ تعني، في مفهومها النظري الدقيق كما في واقعها التاريخي، **حيادَ الدولة تجاه الأديان**، وعدمَ تدخّلها فيها، من منطلق استقلالية مجال السياسة والدولة (= مجال العام) ومجال الدين (= مجال الخاصّ)، فإنها تعني ـ في مفهومٍ علمانويّ متطرف ـ معاداةَ الدين، والسعيَ ـ من ثمةَ ـ في إقصائه وتهميشه، وتقييد الحرية الدينية، والتضييق على ممارسة الإيمان! وإذا كان من المتبيِّن، لِمَنْ يعلم، أن هذا المعنى يجافي المعنى الأصل للعلمانية، ويناقضُه ويَنْقُضُه، فإنّه يذهب بمفهوم العلمانية إلى خارج دلالته الأصل حين يطابق معناها معنى الإلحاد!

ليستِ العلمانيةُ فلسفةً في الدينِ والعقيدةِ والإيمان، حتى تتخذ موقفاً معرفيّاً من الدين: إيجاباً أو سلباً، وإنما هي حصيلةٌ للفلسفة السياسية الحديثة، التي أنتجت مجال السياسة المستقل، وجهَّزتْه بالقواعد العصرية التي تجعله مجال تنافُسٍ مدنيّ متحضّر، و ـ قبلَ ذلك ـ مجالَ تمثيلٍ أمينٍ للقوى، وتعبيرٍ حرٍّ عن المطالب والغايات. ولذلك فهي (= العلمانية) لا تحارب الدين ولا تناصِرُه، وإنما تتخذ إزاءَهُ موقفاً محايداً حين يتعلق أمرُهُ بالشأن العام. أما في نطاق الخاصِّ والشخصيِّ في الدين، وهو نطاقُه الطبيعي، فلا تناقُضَ بين أن يكون المرءُ عَلمانيّاً ومتديناً في الوقت نفسه؛ فالصفتان تشملان مساحتين من الحياة مختلفتين: مساحة العامّ ومساحة الخاص، حيث الخلط بينهما لا يجوز في منظور العَلمانية. وما أكثر ما سمعنا عن قوىً مسيحية علمانية، مثلاً، بَدَت ـ لكثيرٍ من المتمسكين منّا بنظرة نزاعية بين الدين والعلمانية ـ تركيباً هجيناً ومتنافراً بين حَدّيْن نقيضيْن!

والحقُّ أن تحويل العلمانية عن معناها الأصل، وصَرْفها إلى معنىً

آخر يفيد العداء للدين، أو يقود ـ على الأقل ـ إلى مصادمتها مع الدين، هو من مواريث الثورة الفرنسية وحقبتها اليعقوبية المتطرفة، التي صادفت ميلاد النزعتين الوضعانية والعلموية، في القرن التاسع عشر، وموقفهما السلبي من الدين. ولقد ورثت الثورة البلشفية هذه النزعة المناهضة، في جملة ما ورثته من قيمٍ سياسية يعقوبية، كالعنف مثلاً، وزادت عليها منزِعاً فلسفياً إلحادياً عُرِفت به ماديةُ القرن التاسع عشر، المتأثرة بنظرة فيورباخ إلى الدين[١٠]، وإلى المسيحية. ولم تكن هذه حال العلمانية في باقي أوروبا (خارج فرنسا وروسيا السوفياتية)، وفي القارة الأمريكية. ومن سوء الصدف أن معظم العلمانيين العرب ـ وهم ليبراليون أو يساريون ـ تأثَّرَ إمّا بالعلمانية اليعقوبية الفرنسية، أو بالعلمانية السوفياتية الاشتراكية. والقليل منهم تأثر بالعلمانية الكمالية التركية؛ وهي لا تختلف كثيراً عن العلمانيتين السابقتين في موقفها المناهض للدين. غير أن قسماً آخر، لا يُسْتَهان به عدداً وأثراً، من العلمانيين العرب، لم يسقط في شراك النظرتين اليعقوبية والبلشفية إلى الدين، وظلّ يفهم معنى العلمانية في أصولها النظرية والفلسفية[١١] (الإنكليزية والألمانية)، أو في تاريخ تطبيقها السياسي في المجتمعات البروتستانتية خاصة: بريطانيا، الولايات المتحدة، ألمانيا، هولندا... إلخ.، وقد عصمه ذلك، بالتالي، من الانزلاق إلى نظرة متطرفة إلى العلاقة بين الدين والدولة.

---

(١٠) انظر في هذا:

L. Feuerbach, *L'essence du Christianisme dans Son rapport? l'Unique et sa propriété. Dans Manifestes Philosophiques. Trad. Par Louis Althusser* (Paris: PUF, 1960).

أيضاً:

L. Feuerbach, *Lecture of Essence of Religion*. Trans. By R. Manheim (New York: Harper &Row, 1967).

(١١) انظر عرضاً دقيقاً لتاريخ المفهوم في: عزيز العظمة، **العلمانية من منظور مختلف** (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٢).

والمفارقة أن النظرة اليعقوبية والإلحادية إلى العلمانية تلبَّست حتى غير العلمانيين من القوى الإسلامية؛ فلقد ظل هؤلاء ينظرون إليها، بتوجُّسٍ شديد، بما هي نزعة إلحادية أو فكرة إلحادية، حتى أن العلماني عندهم والمُلْحِد اسمان لشخصٍ واحد! وقد تَوَطَّن في أذهانهم أن العلمانية «فلسفة إلحادية» معادية للإيمان الديني[١٢]، وأن إخراجها الدين من الحياة السياسية إخراجٌ له من المجتمع والأمّة... إلخ. ولقد منعتهم يقينياتهم المغلوطة هذه من النظر إلى منظومة الضمانات الكبرى التي تقدّمها العلمانية أمام حرية الاعتقاد وممارسة الشعائر، وحماية الدين من تدخّل الدولة في شؤونه، وفي مؤسساته الأهلية. وليس من شك في أن تسرُّب هذه النظرة اليعقوبية إلى العلمانية إلى صفوف الإسلاميين جزءٌ من ثقافة عربية عامّة تَلَقَّنتِ الحداثة السياسية من مركزها الفرنسي، واستقبلت ـ بتفاوُتٍ ـ معطياتها الفكرية. ولكن، ليس من شك لدينا، أيضاً، في أن صورة العلمانية المعادية للدين في الوعي الإسلامي تكونت من تأثير عاملين: موقف العلمانوية العربية المتطرفة، اللابسة لبوساً يعقوبيّاً أو بلشفياً، وموقف البيئات المسيحية الكاثوليكية في فرنسا، المناهضة لعلمانية دولتها. هكذا غطت شجرة العلمانية الفرنسية على غابة العلمانيات الغربية الأخرى التي لم تعرف ذلك الصدام الحادّ بين الدين والدولة.

٣ ـ الممكن المتعذّر

هل في وسع «الإسلام الحزبي» العربي، اليوم، أن يسلك النهج الذي سلكته الأحزاب الديمقراطية المسيحية في المجتمعات الغربية المعاصرة، فيتصالح مع العلمانية، ويقبل بها كقاعدة للدولة ونظام الحكم، ويتوقف ـ بالتالي ـ عن الخلط غير المشروع بين الدولة والدين؟

---

(١٢) انظر مثالاً لهذا الموقف في: محمد قطب، **العلمانيون والإسلام** (القاهرة؛ بيروت: دار الشروق، ١٩٩٤)؛ و عبد السلام ياسين، **الإسلام والقومية العلمانية**، ط ٢ (طنطا: دار البشير: للثقافة والعلوم الإسلامية، ١٩٨٥).

من نافل القول إننا لا نقصد بهذا السؤال الحركات السياسية الإسلامية كافة، بل ذلك القسم المعتدل منها، الذي نَبَذَ العنف، وتصالح مع الخيار الديمقراطي، وكفَّ عن النظر إلى الديمقراطية بأنها «كفر»، بدعوى تكريسها «حاكمية البشر» بدلاً من «حاكمية الله»... الخ.، ومن ذلك القسم أحزابٌ وقوى حاكمة، اليوم، أو مشاركة في الحكم، مثل «الإخوان المسلمين» في مصر، و«حركة النهضة» في تونس، و«حزب العدالة والتنمية» في المغرب، التي يجمع بينها ـ على اختلافٍ وتفاوُت» ـ تدرُّجُها في الأخْذ بمبادئ النظام السياسي الحديث.

يمكن تقريب السؤال من بيئتنا الثقافية والحضارية بإعادة طرحه على النحو التالي: هل يسع الحركات الإسلامية العربية أن تسلك نهج «حزب العدالة والتنمية» التركي في موقفه المتصالح مع العلمانية، المسلِّم بحاكميتها للدولة والنظام السياسي في تركيا؟

وضَعْنا السؤال في السياق التركي ـ الإسلامي لئلّا يقال إن نموذج الأحزاب الديمقراطية المسيحية غير قابل للاحتذاء بدعوى أنه يعكس خبرة اجتماعية وثقافية، مختلفة، خاصة في المجتمعات الغربية. ومع ذلك، في وسعنا أن نقول إن هذا النموذج، الديمقراطي المسيحي، الذي يتمرن عليه «حزب العدالة والتنمية» في تركيا، يقوم على معادلة قابلة للتعميم، هي عينها التي يجرّبها الإسلاميون الأتراك: استلهام القيم الدينية في العمل السياسي والمشروع السياسي، واحترام علمانية الدولة وعدم المساس بها باسم الدين. لا يجد المسيحيون الغربيون، ولا الإسلاميون الأتراك، غضاضة في الحفاظ لهذه المعادلة على توازنها الذي تقوم عليه؛ فهُم يعرّفون أنفسهم من حيث هم سياسيون يتواصلون مع منظومة قيم الدين الذي يعتنقونه، لكنهم لا يجادلون في أنهم علمانيون، ومؤمنون بأن على الدولة أن لا تتدخل في الدين، وأن على الدين أن لا يتدخل في الدولة، كما لا يجدون تناقضاً بين أن يكونوا مؤمنين وعلمانيين في الوقت عينِه. ولقد صُعِق الإسلاميون في مصر، وبلاد عربية أخرى، حين سمعوا رجب

طيب أردوغان يقول إنه مسلم وعلماني في الآن، لأن وعيهم المغلق لم يستوعب هذه الكيمياء الفكرية!

نذهب، في معرض مقاربة هذه المسألة، إلى الاعتقاد أنّ الحركات الإسلامية، في الوطن العربي، ليست جاهزة بعد للسير في خط تطور «حزب العدالة والتنمية» التركي لأسباب عديدة، موضوعية وذاتية، تتعلق **بالتفاوت في التطور** بين البنى السياسية والاجتماعية والثقافية في تركيا وفي المجتمعات العربية، مثلما تتعلق **بالتفاوت في مستوى الاستعدادات الذهنية والثقافية**، وفي مستوى تطور الثقافة السياسية، بين الحركة الإسلامية التركية والحركات الإسلامية العربية.

رسخت قيم الدولة المدنية الحديثة في تركيا، خلال التسعين عاماً الأخيرة، وتحولت إلى ما يشبه ثقافةً سياسية عامة في المجتمع. ومهما قيل في العلمانية الكمالية وعنفها تجاه المؤسسات الدينية، وهو صحيح من دون ريب، فإن تقاليدها باتت في حكم المألوف في الحياة العامة، وموضع احترامٍ من قِبَل الرأي العام، وحتى من قِبل الحركة الإسلامية. ولم يكن ذلك ممّا حصل في البلدان العربية حيث ظلت العلاقة بين الدولة والدين مضطربة، وتتراوح بين التماهي والاستغلال الإيديولوجي، الذي انتقل من النخب الحاكمة إلى «الإسلام الحزبي». وإلى ذلك، فإن **الأحزاب الإسلامية التركية** المتعاقبة («الرفاه»، «الفضيلة»، «العدالة والتنمية») هي، في حقيقة أمرها، **سليلة دولة علمانية وثقافة سياسية ـ مدنية ـ حديثة**، وهي لذلك لا تجد تناقضاً بينها وبين العلمانية كما صرّح بذلك قادتها المتعاقبون على رئاستها (نجم الدين أربكان، رجب طيب أردوغان). وليس ذلك ممّا يصدق على الحركات الإسلامية العربية التي نشأت في بيئات سياسية مختلفة، وتحمل أفكاراً تقليدية عن الصلة بين الدين والسياسة، والدين والدولة، على نحو ما نرى في مواقف السلفيين و«الإخوان المسلمين» في مصر، مثلاً، من المسألة. وقد يزيد من احتمال عدم تحوّل «الإسلام الحزبي» المعتدل نحو النموذج التركي صعود «الإسلام السلفي» المتشدد،

وخشية الأول من أن يزاحمه على استثمار الرأسمال الديني إن هو تخلّى عن النطق باسم الدين.

قد نحتاج إلى زمن طويل قبل أن تعيد الحركات الإسلامية النظر في موقفها من العلمانية[١٣]، فتتحوَّل على خط سير المسيحية الديمقراطية الغربية والإسلام السياسي التركي، مثلما احتاجت إلى عقود حتى تتصالح مع الحزبية، التي كان يشنّع عليها حسن البنّا، وحتى تتصالح مع الديمقراطية وسلطة الشعب، التي كان سيّد قطب يعتبرها عدواناً على حاكمية الله. غير أن تطور الحركة الإسلامية في هذا الاتجاه رهنٌ، هو الآخر، بتطوّر الثقافة السياسية في المجتمع، وترسُّخ قيم الحداثة السياسية في الدولة.

(١٣) لم تنفع أطروحة عبد السلام ياسين حول «أسلمة الحداثة»، مثلاً، في تغيير موقفه، وموقف الحركات الإسلامية عامة، من العلمانية. انظر في هذا:

Abdessalam Yassine, *Islamiser la modernité* (Rabat: Al Ofok impressions, 1988).

القسم الثاني

الدولة والدين: علاقات التبادل

الفصل الثالث

الدين والدولة والحاجات الافتراضية:
هل الدولة في حاجة إلى الدين؟

أولاً: جدلٌ يتجدد

لم يكُنِ الجدلُ الفكري في الصِّلة بين الدولة والدين؛ إمكاناً أو امتناعاً، اتّصالاً أو انفصالاً أو تمايزاً، شأناً جديداً على الوعي العربي وهواجسه؛ فهو عرف صُوَراً مختلفةً منه منذ القديم، أيَّامَ كانت مؤسَّسةُ الخلافةِ تَطْرَحُ عليه سؤال العلاقةِ بين السياسيِّ والدينيِّ فيها، وأيَّامَ وَقَعَ انفراطُ عقْدِ الخلافة باستحالة أمرِها إلى «مُلْكٍ عَضُوض». ثم ما لبث الجدلُ عينُه أنْ تجدَّد في تاريخنا الحديث والمعاصر في مناسباتٍ معلومةٍ ذاتِ خَطَر: انهيار الإمبراطورية العثمانية وإلغاء مصطفى كمال (أتاتورك) منصب الخلافة، قيام «الدولة الوطنية» الحديثة من رحم الدولة الكولونيالية، حيث الانفصال فيها بين الحيّز السياسي ـ المدنيّ والحيّز الديني من الوضوح بحيث لا يقبل الشك، ثم تجدُّد موضوعة الخلافة في الوعي الإسلامي، منذ محمد رشيد رضا في عشرينيات القرن العشرين إلى تقي الدين النبهاني في أربعينيات القرن عينه، ومعها ميلاد فكرةِ «الدولة الإسلامية» مع حسن البنَّا، و«الحاكمية» مع سيّد قطب وأتباعه، مروراً باجتماع حركات «الإسلام الحزبي» (الإخواني، والسلفي، والجهادي...) على المطالبة بقيام نظامٍ سياسي على مقتضى أحكام الشريعة الإسلامية، وصولاً إلى إقامة تنظيم إسلامي، ما سماه «الدولة الإسلامية» وإعلان زعيمه خليفة.

ليس الجدلُ في المسألة، إذن، ابتداعاً ولا استعارةً من غير العرب (حتى وإن كان المستعارُ منهم هُم الإيرانيون الذين فرضت عليهم ثورتُهم الخمينية نظرية «ولاية الفقيه»)، وإنما هو جزءٌ عضويٌّ من كلٍّ إشكاليٍّ أشْبَعَهُ العربُ والمسلمون تفكيراً في الماضي البعيد، وفي الماضي القريب. غير أن تَجَدُّدَهُ، اليوم، وبالحِدَّة التي بها تَجَدَّدَ، يُرَدُّ إلى ضَغْطِ متغيِّرٍ سياسي ذي شأنٍ كبير، هو انتقال نفوذ الحركات الإسلامية من نفوذ اجتماعيّ وإيديولوجي إلى نفوذ سياسيّ غداة وصول بعض تياراتها إلى السلطة، في بعض البلاد العربية، عقب «الثورات» التي قامت فيها وأطاحت بنُظُم سياسية سابقة. والحِدَّةُ في الجدل، في هذه المسألة، مبرَّرة تماماً بالنظر إلى سياقاتها الراهنة الملتهبة، ثم بالنظر إلى نوع المعركة السياسية التي يخوضها الجميع، اليوم، تحت عنوان هوية الدولة والنظام السياسي في البلدان التي تجري فيها تلك المعركة باحتدام.

فأما السياقات التي تبرر الحدَّةَ تلك فتولّدت من أن التغيير السياسي، الذي طرأ، لم يذهب بنظامٍ ليحُلّ محلّه نظام آخر فحسب، وإنما هو فَتَحَ الباب على مصراعيْه لإعادة طرح كيان الدولة نفسِه أمام البحث والتبديل والتعديل! ولم يكن الرأي واحداً في المسألة بين المختلِفين؛ ففيما جاهر الإسلاميون، المنتصرون، بالرغبة في إعادة تأسيس الدولة على نحوٍ من الهندسة يُمَاهِي بينها والدين، أو يقيم نظامَها على مقتضيات الدين منظوراً إليه، طبعاً، من زاوية نظرِ «إسلامٍ حزبي» معبَّإٍ بفكرة الدولة الإسلامية منذ نيّف وثمانين عاماً...، جاهر العلمانيون (من ليبراليين وقوميين ويساريين) بالخشية من أن تتعرض الدولةُ ـ ومعها السياسة ـ لتغيير حاسم في المبادئ والقواعد لا يكرّس هزيمتهم في المنافسة الانتخابية فحسب، بل يُخرجهم من الحياة السياسية برمّتها، مثلما أُخرِج منها، قبلهم، علمانيو إيران! هذا ما قضى بطبع ذلك الجدل، في المسألة، بطابع التوتّر الحادّ، والتشنُّج الذاهب في التعبير عن الموقف السياسي إلى حدود الاتهام المتبادَل!

وأمّا نوع المعركة السياسية التي تُخَاض، اليوم، تحت عنوان الصلة بين الدين والدولة فليس يسيراً على أحدٍ التهوينُ من مستواهُ الاستراتيجي والحاسم، ولا استصغارُ شأن النتائج التي ستُسْفر عنها المعركةُ في نطاقه لصالح هذا الفريق أو ذاك؛ إنه (=النوعَ نعني) **المجال التأسيسي**؛ مجال هندسة نظام الدولة وتحديد قواعده الحاكمة. وليس يخفى أن هذا النوع من معارك السياسة يتعلق بالأصول لا بالفروع، بالمبدئيات لا بالمواضعات، وخاصة في مجتمعات سياسية قليلة الخبرة بأصول السياسة الحديثة، وتعاني فقراً حادّاً في ثقافة التوافق والتراضي بين الفاعلين في الميدان السياسي فيها. إن المواجهة التي جرت، منذ النصف الثاني من العام ٢٠١٢، على جهة المجال التأسيسي (=كتابة الدستور) ليست تفصيلاً عادياً في يوميات السياسة، في البلدان العربية التي دارت فيها على تفاوُتٍ في الحِدّة (تونس، مصر، ليبيا)، وإنما هي أشبه ما تكونُ بمعركةِ وجود. ولذلك طغى على الخطاب السياسي للمتواجهين فيها قدْرٌ عالٍ من التصعيد في النبرة، من جهة، وقدْرٌ من الإمعان في الإفصاح عن مطالبات حَدّية، ومواقف قُصْوَوِيّة، لا تَلْحَظُ غيرَ الفواصل والتمايُزات، وتعجز عن رؤية المساحات المشتَركة بين المختلِفين.

غير أن مشكلة المشاكل في هذا الجدل أنه لا يدور، بين مَن يدورُ بينهم، بمفردات الفكر وأدواته وحججه، وإنما بمفردات السياسة ومطالبها. لذلك، فهو آخذٌ في التحول إلى مضاربات إيديولوجية!

١ ـ هل للدين دور في تكوين الدولة؟ ـ ماهية الدولة

ما العلاقة التي يمكن أن تقوم بين الدين والدولة؛ أو ـ على نحوٍ أدق ـ ما الدور الذي يمكن الدين أن يقوم به في تكوين الدولة أو في تزويدها بمضمونٍ ما؟

يتعلق الجواب عن هذا السؤال بإعادة التفكير في معنى الدولة، وما «ماهيتها»، ووظائفها. وليس التفكير فيها، بهذا المقتضى، مما يفترض

تأمُّلاً فلسفيّاً في الدولة، أو في مفهومها النظري كما بلورته الفلسفة السياسية، وإنما هو تفكيرٌ **تاريخي** في الدولة، أو تفكيرٌ في **تاريخية** الدولة ككيان وكجهاز. لا يتعلق الأمر، إذن، بالسؤال عن العلاقة هذه في دولةٍ نظرية افتراضية، وإنما يتعلق بالسؤال عنها في الدولة التاريخية: أي في الدولة كما وُجِدَت في التاريخ، وخضعت في تكوينها والتطور لقوانين التاريخ.

ثمة **نظرتان** إلى الدولة تجيبان عن السؤال إجابتين مختلفتين؛ **أولاهما** تعتبر أن **ماهيةَ الدولة تأتي الدولةَ من خارجها**، وأن غاية الدولة إنما خدمة مبدإٍ أسمى أو هدف أسمى يقع خارجها، وأن الوظيفة التي تؤديها إنما هي التنزُّل منزلة الأداة والوسيلة لتحقيق ذلك الهدف الأسمى الذي يمنحها ماهيتها، ويؤسّس لها المشروعية. **وثانيتهما** تفترض أنّ **الدولة هي نفسُها ما يصنع ماهيتها**، أو قُل هي ما تكتسب ماهيتها من وظيفةٍ تقوم بها باسم المجتمع؛ معه ونيابة عنه، وأن لا غاية ـ بالتالي ـ لعمل الدولة غير أداء وظيفةٍ اجتماعية صرف يصطنعها البشر/الناس لأنفسهم طبقاً لحاجياتهم الموضوعية، وبالتناسب مع مصالحهم[1]. تصارعت النظرتان معاً، في تاريخ الفكر، وتداولتا الغلبة في مراحل من التاريخ معلومة، وإن كانت الثانية منهما أظْهَرَ في السيادة، وأرْجَحَ في تمثيل معنى الدولة.

عبَّر عن النظرة **الأولى** فلاسفة ومفكرون كُثر، بدءاً من أفلاطون، مروراً بفلاسفة المسيحية الوسطى وفقهاء السياسة الشرعية المسلمين، وصولاً إلى صموئيل هنتغتون في نهاية القرن العشرين الماضي. ربط هؤلاء جميعاً، على تفاوُتٍ، بين الدولة وفكرةٍ أخلاقية أو دينية عليا تبرّر وجودها. لا عجب إن كانت السياسة عند هؤلاء ـ والقدماء منهم على نحوٍ خاص ـ جزءاً من الأخلاق أو من منظومة الفقه[2]؛ لا تملك إلّا أن

---

(١) يجد القارئ في كتاب عبد الله العروي، **مفهوم الدولة** (الدار البيضاء؛ المركز الثقافي العربي، ١٩٨١) عرضاً مركّزاً لذلك الصراع بين الرؤيتين.

(٢) عدا عن أن الإمامة باب ثابت في نصوص علم الكلام.

تشتق مبادءها وقواعدها من الدين أو من الأخلاق. ولقد تأخّر التفكير في السياسة والدولة، كنصابٍ مستقل (عن الدين والأخلاق)، إلى حدود القرن السادس عشر: حيث أمكن مع ماكيافيلي ـ ولأوّل مرة ـ إفراد السياسة (والدولة) بكينونة مستقلة[٣]، والنظر إليها بهذا المقتضى. إن المدينة الفاضلة عند أفلاطون تمثيلٌ مكثّف لهذه النظرة الجوهرانية إلى الدولة، في العهود القديمة والوسطى، بمثل ما كانت فكرةُ الخلافة في الوعي الإسلامي، والدولة الثيوقراطية في التراث السياسي الوسيط.

أمّا النظرة **الثانية** فعبَّر عنها سلسلة من المفكرين والفلاسفة منذ أرسطو حتى اليوم، وكان ابن خلدون من حلقاتها الأساس، مثلما كان ماكيافيلي، وفلاسفة العقد الاجتماعي، وهيغل، وماركس، ومعظم مفكري القرنين التاسع عشر والعشرين من أركانها. ليست الدولة، في هذه النظرة، امتداداً للنبوَّة أو لرِسالةٍ دينية ـ على ما ادَّعى ذلك دعاةُ الدولة الدينية ـ ولا هي مؤسَّسةٌ لنشر مكارم الأخلاق وتنمية القيم، أو أداةٌ من أدوات الضمير، كما أشاع ذلك مثاليون من أفلاطون حتى ليو شتراوس مروراً بالقديس أوغسطين وإيمانويل كَنْت، وإنما هي كيانٌ اجتماعي مصطنع لخدمة الجوانب المادية في حياة الناس. ولقد أمكن هذه النظرة أن تتفوَّق على الأولى في السيادة، وخاصة منذ فجر العصر الحديث. بل إن في الوسع ملاحظة تفوُّقها ـ الواقعيّ والتاريخي لا الفكريّ ـ حتى في الأزمنة اليونانية والرومانية والعربية الإسلامية، بشرط أن نلاحظ مدى الفجوة الذي ظل قائماً بين **واقع** الدولة الموضوعي و**مثالها الذهني** في الوعي. ولنا في الخلافة الإسلامية المثال الأجلى لتلك الفجوة؛ حيث كانت «الخلافة» قد انتهت في تاريخ الإسلام، واستحالت إلى دولة سلطانية، في الوقت الذي كان فيه فقهاء السياسة الشرعية يتحدثون عن دولة الأمر الواقع

---

(٣) انظر في هذا: Nicolas Michiavel, *«Le Prince»: in: Œuvres Complétes* (Paris: Gallimard, 1952).

(=السلطانية) بوصفها خلافة[٤]! وهو ما أنتج في الوعي الإسلامي ما سمّاه عبد الله العروي «طوبى الخلافة».

إذا كان لهذه النظرة الثانية إلى الدولة تفوُّقُها الفكري، في تاريخ الفكر الإنساني، فلأنّها تستمدُّه من الواقع التاريخي للدولة نفسِها بما هي جسْمٌ اجتماعي مجرَّد من أية قدسية أو هالة مفتَرَضة. إنها النظرة الأكثر مطابقةً لواقع الدولة، وهي لذلك تبدو أكثر واقعيةً وتشبُّعاً بالتاريخية من أية نظرة أخرى مثالية إلى الدولة؛ فهي أشبه ما تكون بنظرة وصْفية للدولة: لوظائفها، لأنماط اشتغالها، لعلاقتها بالمجتمع، وهي لا تُدخل على كيانها هواجس أو أهدافاً من خارج مجال عملها، ولا تربطها بأسئلةٍ لا تطرحها عليها وظيفتُها.

نعود إلى السؤال الذي بدأنا به عن علاقة الدين بالدولة، وعمّا يمكن أن ينهض به الدين في تكوين الدولة، أو في تزويدها بمضمونٍ ما، أو في توجيه عملها، فنقول ـ في ضوء ما سبق ـ إنّ الدولةَ كيان سياسي مستقل عن أية فكرة عنه أو فيه، وهي لا تحتاج في وجودها: تكويناً وتطوُّراً، إلى أيّ مبدإ تقوم عليه خارج المبادئ التي أوجَدَتْها في التاريخ؛ وأوّلها حاجة **الاجتماع الإنساني إلى التنظيم الاجتماعي والسياسي**، وهي حاجة تتطوّر مع مرور الزمان، وتغتني بأبعاد جديدة تتناسب وتطوُّر الحياة الاجتماعية، وتقسيم العمل، وتقدُّم المعارف والعلوم والتقنيات.

هل معنى ذلك أن لا علاقة للدين بالدولة؟ وإذن: لماذا قامت في التاريخ الماضي صلةٌ بينهما؟

يمكن للدين، أو يمكن ـ على وجه الدقة ـ مؤسَّسةً دينية أن تسيطر على سلطة الدولة، وأن تدّعي أن الدولة تطبّق شرعية المقدَّس (في أي

---

(٤) انفرد أبو المعالي الجويني بمقالته حول شرعية حسبان الدولة السلطانية خلافة خلافاً لما ذهب إليه الماوردي وأبو يعلى الفراء. انظر: الجويني، **غياث الأمم في التياث الظلم** (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٨١).

دين كان)، ولقد حصل مثلُ ذلك في المسيحية الوسطى، وفي بعض تاريخ الإسلام، وهو يحصل اليوم ـ جزئيّاً ـ وقد يحدث بنسبةٍ أكبر في المستقبل، غير أن إلباس الدولة ثوباً دينيّاً لا يغيِّر في شيء من طبيعتها، ويضيف شيئاً إلى ماهيتها الأصل، كما لا يضيف إلى علم الفيزياء، مثلاً، وصفَه بأنه مسيحي، أو إسلامي، أو بوذي....

٢ ـ في اجتماعيات الدولة

وصَفْنَا الدولةَ، في كتابٍ سابق[٥]، بأنها أعظمُ اختراع إنساني أنجزتْهُ البشرية، واهتدتْ إليه، في تاريخها. وهو «اختراع» اقْتَضَتْه ضروراتٌ موضوعية وحاجات حيوية. لكن نتائجه تعدَّت مجرَّد منافعه المباشرة في تنظيم الاجتماع الإنساني، وإجابة حاجاته المادية؛ فلقد نَجَم من تكوين الدولة تكوينُ المجتمع نفسِه، وتدشينُ التاريخ بما هو زمنٌ إيجابي للفعالية الإنسانية، وحصيلة التراكمات والإبداعات التي أثمرتها. وسيكون من العبث البحث عن تاريخٍ مفتَرض للمجتمع قبل قيام الدولة، إلّا إذا كان مغزى البحث بيانُ ما نهضت به الدولة في مضمار تأسيس اجتماعٍ إنساني جديد على مثال ما افترض ذلك فلاسفة السياسة، في القرنين السابع عشر والثامن عشر، في حديثهم عن الإنسان في **حالة الطبيعة**.

ربّما شهدت الجماعات الاجتماعية الأولى (="المجتمع الطبيعي») أشكالاً أوّليةً من التنظيم غيرَ مؤسَّسية[٦]، أو غيرَ خاضعة لهيكلةٍ محكومةٍ بالإلزام المؤسَّسي؛ ومن ذلك ـ مثلاً ـ الجماعات القَبَلية والبدوية القديمة؛ فالروابط الدموية التي لَحَمَتْها ـ وهي استمرار لروابط العائلة ـ لم تُنْتِج داخل تلك الجماعات أكثر من نُظُمِ قِيَمٍ وأعراف ترسخت مع الزمن،

---

(٥) عبد الإله بلقزيز، **الدولة والمجتمع - جدليات التوحيد والانقسام في الاجتماع العربي المعاصر**، ط ٢ (بيروت: منتدى المعارف، ٢٠١٥).

(٦) راجـــع: Friedrich Engels, *L'origine de la famille, de la propriété et de l'Etat* (Paris: Editions Sociales,1954).

وباتت في حكم القواعد الناظمة للسلوك الاجتماعي. غير أنها لم تكن، في تلك الجماعات، بمثابة القوانين في المجتمعات/الدول. وذلك ما يصدق على قبائل العرب وبدْوها قبل الإسلام[٧] وقيام كيان الدولة في المدينة. ولذلك كان في وُسْع بعضها العَدَاءُ على بعضها الآخر في موجاتٍ من الغزو لم تتوقف. وقد اهتدى ابن خلدون، بنباهته ودقة تمييزه، إلى بيان الفارق بين نصابيْن من القيادة: بين **الرئاسة** و **المُلْك**[٨]، بين قيادةٍ رمزية لا قوةَ إلزامٍ لديها ـ لأنها مجرَّدة من أدوات الإلزام ووسائله ـ وبين أخرى تتمتع بالحق في ممارسة الإلزام ولو بالقهر: لأنها تحتاز أدوات ذلك الإلزام. إنه التمييز بين المجتمع الطبيعي والمجتمع السياسي: الدولة.

منذ أرسطو حتى ابن خلدون تقرَّر في الفكر الإنساني يقينٌ بأن **الإنسان مدنيٌّ بطبعه**. غير أن ميْلَهُ إلى الاجتماع ليس جِبِلِّياً إلّا في حدود الانتماء إلى الجماعة الطبيعية، أما الانتماء إلى جماعة سياسية فهو ممّا تقتضيه ضروراتٌ موضوعية، تَحْمِل الناس عليه، وليست نوازع الشرّ في الإنسان سوى تلك العوامل التي تأخذ الناس إلى تأسيس السلطة فيهم لكفّ العداء المتبادَل على بعضهم البعض، ولردعه حفاظاً على الجماعة وأمنها. إن فكرة الشرّ في دواخل الناس ـ وهي كناية عن استمرار النوازع الحيوانية فيهم ـ حاسمة في الذهاب بالجماعات الاجتماعية إلى تكوين الدولة في كلّ الفكر الإنساني الذي تصدّى لمشكلة الدولة؛ من ابن خلدون إلى ماكيافيلي إلى توماس هوبس، بل وإلى هيغل. ذلك أن الخوف من الإفناء المتبادَل، والرغبة في حماية قانون **حفظ النوع الإنساني**، وحماية السّلام ـ كما عند هوبس[٩] وجون لوك[١٠] ـ يفرضان قيام وازعٍ

---

(٧) انظر في هذا: جواد العلي، المفصّل في تاريخ العرب قبل الإسلام. ١٠ مج.

(٨) ابن خلدون، المقدمة.

(٩) Thomas Hobbes, *Leviathan ou matiére, forme et puissance de l'etat Chretien et Civil* (Paris: Gallimard, 2000) et, *le Citayen Presentation par Simone Gayard - Fabre.* (Paris: Flammarion, 1982).

(١٠) John Locke, *Traité du Couvernement Civil* (Paris: Flammarion, 1992).

(=رادع) بين الناس ومنهم، على قول ابن خلدون، لردع بعضهم عن بعض وحماية بقائهم.

الأمن، إذن، عامل حاسم في اصطناع الدولة لتنهض بأمره. لكن القيام بأمر المعاش الإنساني ـ في اللغة الخلدونية ـ حاسم، أيضاً، في الإفضاء إلى الدولة؛ ذلك أن **تقسيم العمل** ممّا لا غنىً عنه لتوفير حاجات الاجتماع الإنساني، على ما يقرّر ابن خلدون، كما أن الدولة وحدها تضمن الحقّ في الملْكية وتنظّمه، وتتجاوز به الحيازة التي تعتمد مبدأ القوة والغلبة، في رأي هوبس وجون لوك وجون جاك روسو. وهكذا تصطنع ضرورات البقاء ـ الأمن والمعاش ـ الدولةَ؛ وهي ضرورات موضوعية يعيها الناس بعقولهم، وتَدُلُّهم عليها خبْراتُهم في الحياة.

تشدّد الفقْرات السابقة على الطبيعة **الاصطناعية** للدولة، أي بما هي **منتوجٌ بشري** اصطنعه الناس لأنفسهم، بقوة ضغط الخِبْرات الحياتية، ليجيبوا عن حاجات موضوعية تفرضها عليهم الحياة، وتَحْمل عليها قوانين الطبيعة والعقل ـ وهي واحدة عند كثير من فلاسفة السياسة ـ ومنها قانون **حفظ النوع الإنساني**، وقانون **السلام** والتعايش السلمي[١١]. ليس وراء مبدإ الدولة فكرةٌ عليا مسبقة، أو تعليمٌ أو إرشاد، لا توجَدُ الدولة إلا كتجسيدٍ له، على ما زعم ـ بَعْديّاً ـ كثيرون ممن أسبغوا على الدولة وظائف برّانية عن كيانها، وإنما وراءها صراعٌ من أجل البقاء؛ إمّا بالمعنى السلبي ـ كما عند توماس هوبس ـ لوقف «حرْب الجميع على الجميع»، أو بالمعنى الإيجابي بما هو صراع من أجل حفظ بقاء النوع الإنساني، كما عند جون لوك وجون جاك روسو.

من نافل القول إن قيام الدولة بالمواضعة والاتفاق بين الناس، لإشباع

---

(١١) على ذلك كله يدور كلام ابن خلدون وميكيافلي وهوبس ولوك وروسو في الدولة وضروراتها، والمصدر واحد هو أرسطو في تأسيسه الفلسفي للمسالة. انظر:

Aristotle, *la Polotique* (Paris: Librairie Philosophique, Vrin, 1995).

المشتَرَك من حاجاتهم، لا يعني أن ذينك المواضعة والاتفاق رافقا الدولة في تاريخها، وكانا ـ على الدوام ـ قاعدةً لتطوّرها واشتغالها؛ فلقد تكوّنت دولٌ، في التاريخ الإنساني، على قاعدة قانون **الغلبة**: غلبة جماعة اجتماعية على أخرى، سواء في صيغة تدافع العصبيات ومغالبة بعضها البعض، على نحو ما حصل في التاريخ العربي الإسلامي ورَصَدَهُ ابن خلدون محلّلاً، أو في صيغ أخرى من الغلبة، عرفتها أوروبا وآسيا القديمتان، لا تختلف عن الاعْتصاب والغَلْب القَبَليَّيْن، أو في صيغة غلبة إمارة على أخرى وضمّها إلى كيانها، وتذويبها فيه، مثلما حصل في معظم أوروبا بعد انهيار الإمبراطورية الرومانية، وطيلة الفترة الممتدة إلى قيام الدول القومية الحديثة فيها. لقد كان **قانون القوة** (=العنف)، لا قانون الاتفاق، هو ما صنع كيان الدولة في هذا الشطر المديد من زمن الدولة، مثلما كان تضارُب المصالح بين الفئات والجماعات المختلفة ما دفعها إلى أن تضع السيف بينها موضع الحَكَم.

على أن تضارُب المصالح نفسه هو ما قاد إلى إعادة تأسيس الدولة، في العصر الحديث، على قاعدة التوافق و**العقد الاجتماعي**، تنظيماً للصراع لا إخماداً له. وكانت الديمقراطية، بما هي تعبير عن **الإرادة العامة**، هي الإطار الذي في حِضْنِه قامت كيانيةُ الدولة الحديثة وترشَّد بها التدافُع بين المواطنين. ومرةً أخرى اهتدى الناس، ببُوصلة مصالحهم ودروس تجاربهم، إلى إعادة تأسيس الدولة على هذا المقتضى الجديد، وما كان لإرشادٍ أو تعليمٍ من خارج تجربة الدولة والاجتماع السياسي أن يفرض عليهم ما اتفقوا عليه.

ثانياً: الدولةُ ليست الدين ـ المؤمنون والمواطنون

هل الدولة، أيةُ دولة، في حاجة إلى الدين؟ هل يتوقّف قيامُها، عملُها، أخلاقُها الناظمة، وظيفتها الاجتماعية...عليه؟ هل هي جزءٌ من منظومة الدين، وأداةٌ من أدواته، أم هي مستقلةُ الكينونة والشخصية عنه؟ هل تتغيّر «ماهية» الدولة، ووظائفها، في أي مجتمعٍ لا يكون للدين فيه أثرٌ

في التنظيم الاجتماعي والحياة السياسية، أو في أيّ مجتمع ينسحب فيه الدين من المجال العموميّ إلى الحيِّز الفردي: العَقَديّ ـ الإيماني ـ الشعائري؟

يمكن هذه الأسئلة، وسواها، أن تكون مادّةً لمقاربةٍ فلسفية تأمُّلية في الصلة بين الدين والدولة، المقدّس والدنيوي، المطلق والنسبي، المتعالي والمتواضَع عليه...؛ ويمكن أن تكون مادةً لتحليل سوسيولوجي، أو أنثروبولوجي، لوظائف الدين في سيرورة العلاقات الاجتماعية، والروابط، والولاءات، والاصطفافات، وتكوُّن الجماعات وتمايُزاتها عن بعضها البعض، ووظيفة الرمزانية الدينية في تشكيل المتخيَّلات السياسية، ثم آثار هذه الظواهر جميعِها في الحياة السياسية. غير أن التفكير فيها بمنطقٍ تاريخي هو ـ في ما نحسب ـ أنسب طريقة لتناوُلها؛ على الأقل في نطاق الأهداف المعرفية التي نرومها من وراء طرحها. والمنطق التاريخي، الذي نعنيه، ليس شيئاً آخر غير تحكيم التاريخ وسوابقه في أيّ جواب عن سؤالٍ من تلك الأسئلة، واعتماده معياراً لترجيح رأيٍ في المسألة على آخر. أما التشديد على هذا الخيار المنهجي فمأتاهُ من أن التجربة التاريخية للدولة/الدول أجابت، فعلاً، عن هذه الأسئلة ومثيلات لها، ووضعت السؤال الفلسفي في هذا الموضوع في حدوده النظرية ـ التأملية، لا كسؤال معرفيّ مشروع، ولكن كسؤال يدور في نطاق الممكن النظري لا في نطاق المعطى التاريخي.

في وسع من يدافع عن صلةٍ تلازُمية بين الدولة والدين أن يدافع عن رؤيةٍ تستحيل فيها الدولةُ من دون الدين. غير أن هذه الرؤية، وبمعزلٍ عمّا قد يكون فيها من تماسُكٍ فكري أوِ اتساقٍ منطقي أو تهافُت، تظل رؤيةً افتراضية ـ أو حتى معيارية ومثالية ـ إلى الدولة؛ ذلك أن تجارب التاريخ، وسوابق الدولة، تدلُّنا على أن دولاً عدَّة قامت، واستمرت، من دون أن يكون الدينُ في جملةِ مكوِّناتها. ولا يتعلق الأمر، في هذه التجارب والسوابق، بالمجتمعات غير المتدينة (=الوثنية أو الملحدة) فحسب، وإنما

أيضاً بالمجتمعات التي تشبعت بالتعليم الديني (التوحيدي أو غير التوحيدي). لكن الدول التي قامت فيها لم تتأثر: تكوينياً، وتطوّراً، واشتغالاً، بمعطيات الثقافة الدينية، وإنما انتظم أمرُها على مقتضى قواعد سياسية مستقلة. ولعلّ آخر نموذجٍ للدولة التي قامت في مجتمع متديّن بفكرة التوحيد، ولم يستند كيانُها إلى تعاليم الدين، هو نموذج الدولة الحديثة في مجتمعات الغرب[١٢]: الدولة التي وضعت لنفسها قواعدها الخاصة بها بمعزل عن عقائد مواطنيها ومشاعرهم الدينية.

وفي وسع من يدافع عن فكّ الارتباط بين الدولة والدين أن يؤسّس رؤيةً إلى الدولة يستحيل معها قيام هذه على أيّ نوع من أنواع الصلة بالدين. غير أن هذه الرؤية ينطبق عليها ما ينطبق على سابقتها من افتراضيةٍ ومعيارية ليست تُطَابِق ـ حكماً ـ ما كانتْهُ الصلةُ بين الدولة والدين في بعض التاريخ؛ إذِ الأخيرُ يَدُلُّنا على أن الدين تَخلَّل كيانَ بعضِ الدول[١٣]، وطَبَعَها بتعاليمه، بل أمكَنَ رجالَه والناطقين باسمه أن يُؤدوا، في تاريخ تلك الدول، أدواراً معلومة؛ في تاريخ الإسلام، مثلاً، أو في تاريخ المسيحية الأوروبية، بل قبل ذلك في تاريخ إيران قبل الإسلام، والهند والصين وسواها....

على أنه إذا كان في حكم الواضح أن معظم دول العالم في التاريخ قام على غير مستَنَدٍ من الدين، فإن ما حصل من تلازُمٍ بين الدولة والدين، في جزءٍ آخر من التاريخ، وفي أزمنةٍ منه متطاولة، لا يكفي ليكون قرينةً على أن العلاقة ماهوية بين الدين والدولة، وإن الثانية يمتنع قيامُها من دون الدين؛ فالقارئ في سوابق التلازم تلك لا يفوتُه أن يلاحظ أن

---

(١٢) انظر في هذا: مارسيل غوشيه، **الدين في الديمقراطية**، ترجمة شفيق محسن (بيروت: المنظمة العربية للترجمة، ٢٠٠٧).

(١٣) يذهب ريجيس دوبريه إلى القول إن ذلك التخلّل يحدث حتى في الدولة الحديثة العلمانية، وإن بشكل مقنَّع. انظر:

Regis Debray, *le Feu Sacré-Fonction du Religieux* (Paris: Fayard, 2003).

دور الدين، في تلك النماذج من الدول، ما **تَعَدَّى دور السياسة**، بمعنى أنه **قام مقامَها** حين امتنع أمْرُها، فأتَتِ السياسةُ تُمَارِس نفسها من خلال الدين ومفرداته. لكن ذلك لم يغير شيئاً في طبيعة الدولة كمنتوج بشري. أمّا ما حصل من محاولات **تأليه الدولة**، وإضفاء القداسة عليها، فلم يكن أكثر من تجريبٍ لإحاطة الماسكين بالسلطة بالمعصومية والقداسة لحماية سلطانهم الذي أخذوه بحدّ السيف، لا برضا المجتمع والناس. وهكذا ظلت المسافة ملحوظة بين الدين والدولة؛ بين تعاليم متعالية تتعلق بالإيمان وسؤال الوجود والمصير، وبين سلطةٍ سياسية تتدثر برداءٍ ديني، بين النصّ (الديني) وبين نصٍّ مؤوَّل، لأغراض سياسية، وممأسَس. هكذا ظل الدين، في تلك العلاقة، مادةً لا للدولة وإنما للإيديولوجيا السياسية الحاكمة، وظل في وسع الدولة أن تتحرَّر من كل مُضَاف سياسي أو أخلاقي أو ديني عليها من خارجها.

* * *

يتقرر في الفلسفة السياسية الحديثة أن الدولة كيان اصطناعي ابتدعتْهُ الجماعات الإنسانية لتنظيم اجتماعها، وضبط صراعاته بوضع قواعد لها تكون محطَّ مواضعةٍ واتفاق، وموطنَ احترامٍ وتوقير. ويقترن بهذه الفكرة التسليم بأن ماهية الدولة **ذاتية**، تكونُ منها هي: كتمثيل للمجتمع والأمّة، **لا من خارجها**، وأن وظيفتها **اجتماعية** وليست أخلاقية أو دينية، أي إنها تنصرف إلى إشباع حاجات مادية في المجتمع (الأمن، حماية الكيان، تدبير الشؤون العامة...إلخ.)، لا إلى خدمة مبدإ أعلى: أخلاقي أو ديني أو ما في هذا المعنى؛ ذلك أن المبدأ الذي أسَّس الدولة في التاريخ هو **المصلحة العامّة** والمشتركة للناس في مجتمع ما. وهذه موضوع اتفاقٍ وتراضٍ بينهم، وهُمَا معاً لا يحصلان إلّا بمقتضى قاعدة سياسية هي **التنازل المتبادل** لتكوين المساحات المشتركة. أمّا الأخلاق والدين، فليسَا موضوعَ اتفاقٍ وتَرَاضٍ، ومساومَةٍ وتنازلات متبادلة...، لأنهما ليْسَا من المصالح وإنما من المبادئ واليقينيات. والدولة ـ لهذا السبب ـ لا تتدخل فيهما إلّا في حدود حماية حق ممارستهما بوصفه حقّاً مكفولاً،

فيما هي تسلّم بأن دائرة هذه المبادئ واليقينيات هي المجتمع حصراً.

الدولةُ الحديثة دولةٌ لمواطنيها كافة بمعزلٍ عن انتماءاتهم الدينية والمذهبية والعرقية. وهي، بهذا الاعتبار، لا يمكنها أن تنحاز إلى فريقٍ آخر أو فرقاء آخرين، خاصة وأن الأعمَّ الأغلب من مجتمعات العالم متعدّد التكوين الديني والمذهبي. أما الذهاب إلى القول إن الدولة تتبنى دين أغلبيةِ مواطنيها ففيه نقضٌ لمفهوم المواطنة من جهة، وفيه ـ من جهة ثانية ـ خلْطٌ فاضح بين معنى الأغلبية ـ والأقلية ـ وهو معنىً سياسي بامتياز، وبين معنى الجماعات، وهو معنىً ثقافي وأنثربولوجي وديني لا يتمأسس سياسياً ـ في الدولة ـ كما تتمأسس الأغلبية السياسية التي يصنعها الاقتراع. إن الفارق عظيم بين أن يقول المرء إن المجتمع الأمريكي ـ مثلاً ـ يتألف من غالبية مسيحية، ومن غالبية بروتستانتية خاصة، وبين أن يقول إن الولايات المتحدة الأمريكية دولة مسيحية أو بروتستانتية. فأن يكون المسيحيون فيها، والبروتستانت خاصة، غالبية دينية فهذا أمرٌ مفهوم وطبيعي كما في أي مجتمع آخر فيه غالبية وقلّات دينية، أمّا أن تكون الولايات المتحدة دولة بروتستانتية، فهي لا تعود حينذاك دولة مواطنيها كافة من الكاثوليك، والأورثوذكس، والمسلمين، والبوذيين، والهندوس، واليهود، وسواهم من عشرات الملايين من المواطنين المعتقدين بديانات مختلفة.

لا تقوم الدولة المدنية الحديثة على الدين، لأن الدين ليس من مقتضياتها ولا من مقتضيات المبدإ الأساس الذي عليه تقوم، وهو المواطنة. لكن أمرها لم يكن كذلك ـ دائماً ـ في الماضي؛ إذ قام بينها والدين علاقات من التخلُّل والتداخل، وأحياناً من التماهي (كما في حالة الدولة الثيوقراطية)، مثلما أشرنا سابقاً، وباسمه قامت دول وسقطت أخرى، ونشبت حروب، وحصلت غزَوات، وكان للمؤسسة الدينية دورٌ فيها يصغُر أو يكبر تبعاً لنوع الصلة بينها والدين. ولقد يكون للدين، في تلك العهود الوسطى من التاريخ، دورٌ في بناء اللحمة بين الجماعات المختلفة وتوحيدها على مقتضى فكرة جامعة. وذلك، مثلاً، ما نعرفه من تاريخ

الإمبراطورية الرومانية حين تبنّت المسيحية عقيدةً رسمية لها، بعد طول حربٍ عليها، وذلك ـ أيضاً ـ ما نستفيده من تاريخ الدولة في بلاد الإسلام حيث أقامت شريعَتها على الدين. لم يكن في الدولتين مواطنون بالمعنى الحديث، ولا كانتِ المواطنة قد ظهرت بعد في الفكر والاجتماع السياسي، كانت الرعية هي جمهور الدولة الاجتماعي، والناس رعايا للإمبراطور أو الخليفة أو السلطان، و ـ بالتالي ـ لم يكن ممكناً أن تُلْحَظَ حقوقُ غيرِ المنتمين إلى الجماعة الاعتقادية الكبرى لأن الدولة في حاجة إلى مشروعية، ولم يكن ثمة من مشروعية، في تلك العهود، سوى المشروعية الدينية.

وليس معنى هذا أن دول العهد الوسيط لم تحترم الحقوق الدينية للمخالفين في الملّة حين كانت تنتصر لدين غالبية سكانها؛ فلقد كان هناك يهود في قلب الإمبراطورية الرومانية، وكان هناك مسيحيون ويهود وصابئة في قلب الدولة الإسلامية، واعتُرِف لهم بحقوقهم الدينية، وكانوا ـ عند المسلمين ـ «أهل كتاب» و«أهل ذمة» أخذتْ تشريعاتُ الدولة اختلافَهم في الحسبان، ثم طورت الدولةُ العثمانية منظومةَ حقوق الأقليات الدينية في «نظام الملل» الذي حفظ لتلك الأقليات شخصيتها من الانحلال والذوبان ...إلخ. ومع ذلك، لم يكن يحقّ لغير المنتمي إلى الغالبية الدينية أن يمارس الولاية العامة: رئاسة الدولة أو القضاء أو قيادة الجيش، أو ما شاكل، لأنه لا يدين بدين الدولة. ثم إن «تَدَيُّنَ» الدولة كان طائفيّاً باستمرار؛ فلم تكنِ الدولة دولة المسيحيين بإطلاق، كانت دولة الأورثوذوكس في مكان (شرق أوروبا)، ودولة الكاثوليك في آخر (الدولة الرومانية)، ثم دول جنوب أوروبا وأمريكا (بعد الإصلاح الديني). ولم تكنِ الدولةُ دولةَ المسلمين بإطلاق؛ كانت دولة السّنّة في بغداد العباسية، ودولة الشيعة في القاهرة الفاطمية، ودولة الزيدية في اليمن، ودولة الخوارج الإباضية في عُمان، وهي ـ اليوم ـ دولةُ مذهبها في كل بلدٍ عربي وإسلامي...، كما لو أن مفاعيل العهد الوسيط لا تزال مستمرة في اجتماعنا!

لقد فُكَّتِ الصلة بين الدولة والدين في الدولة المدنية الحديثة، لكنها استمرت - وستظل مستمرة ولن تنقطع - بين المجتمع والدين، حتى أن أكثر المجتمعات حداثةً أو علمانيةً، كالمجتمع الأمريكي مثلاً، هو أكثرها تديُّناً لأن علمانيته تحترم الأديان، وتحمي حرية الاعتقاد وممارسة الشعائر. ومع ذلك، ينبغي فهم عبارة «فكّ الصلة بين الدولة والدين في الدولة المدنية الحديثة» فهماً دقيقاً لئلّا تُبْنى عليها استنتاجات خاطئة. إن فكَّها لا يعني سوى أن مصدر السلطة والتشريع في الدولة الحديثة مصدر وضعيّ، بشري، غير متعالٍ أو مقدّس، وأن الحكم فيها لا يُمْضَى باسم السماء، بل باسم مبدإ اجتماعي أو اقتصادي أو سياسي. ولكن أحداً لا يملك أن يمنع السياسة من أن تستنبط أو تستلهم بعض المبادئ العليا للدين[١٤] مثل العدل، والتضامن والتكافل، والرحمة والعفو، ونكران الذات، والتسامح....، فتستدخلها في منظومة التشريع كما استدخلتِ الإنسانية الحديثة الكثير من مبادئ المسيحية والإسلام في منظومة حقوق الإنسان.

(١٤) ولكن ليس على النحو الذي يذهب إلى تقويض الحداثة السياسية كما يرغب في ذلك ليوشتراوس وتلامذته من المحافظين. انظر في هذا:

Leo Strauss, *La Philosophie Politique et L'histoire* (Paris: Librairie Générale Française, 2008).

الفصل الرابع

الدين والدولة والحاجات الافتراضية:
في أنّ الدين مستَغْنٍ عن الدولة

هل كان الدين، أيُّ دين، في أيّ مرحلةٍ من تاريخه، في حاجةٍ إلى الدولة حتى يُحْمَى، أو ينتشر، أو يَرْسخ في النفوس وفي السلوك الجمْعيّ؟ وهل وفّرت له الدولة، حين تبنَّته، هذا الإمكان؟

ذلك ما يميل إلى القول به كلّ الذين يسعون في إقامة صلات التلازم والتماهي بين الدينيّ والسياسيّ؛ في مجتمعاتنا العربية والإسلامية كما في غيرها من المجتمعات اليوم. وهم، على سبيل بيان حُجَّة موقفهم، لا يستنكفون عن سوْقَ الشواهد على ذلك من تاريخ الأديان والدول. ويجد المسلمون منهم في تاريخ الإسلام، منذ الدعوة، ما يغطي حاجتهم إلى الدليل على حُجِّيةِ قاعدتهم تلك التي يأخذون بها، والتي تبرر لبعضهم العمل في مؤسسات الدولة كَـ «حرّاس» لعقيدتها ـ وهذه حال العلماء التقليديين وموظفي المؤسسات الدينية الرسمية[1] ـ مثلما تبرِّر لبعضهم الثاني انخراطه الشديد في مشروع «الإسلام الحزبي» بما هو ـ في رأيه ـ السبيل الوحيدة إلى إعادة تجديد علاقة التلازم بين الدولة والدين؛ بما هي العلاقةُ الوحيدة التي توفِّر للدين فرص الانتشار في مناطق ومساحات جديدة في حياة المجتمع والناس.

---

(١) يشبهون، في الوظائف التي يقومون بها، من سمّاهم ماكس فيبر بِـ «مديري المقدّس».

ليس إلزامُ الدولة بقواعد الدين، من أجل إكسابها المشروعية، هو ما يعني القائلين بضرورة الدولة للدين، في هذا المعرض من الحديث في المسألة الذي نحن فيه، وإنما يعنيهم أن **يتوسّل الدينُ الدولةَ**: إطاراً وسبيلاً وأداةً، للقيام بالأدوار التي من أجلها كانت الرسالات والدعوات الدينية، والتوحيدية منها خاصة. على أن التلازم بين الضرورتين ـ ضرورة الدين للدولة وضرورة الدولة للدين ـ قائم عند من يقولون به، وهُمَا معاً ضرورتان، عندهم، لا تَقْبَلان الفصْمَ أو الانفصال. لننظر، هنا، في فرضية ضرورة الدولة للدين، لأنها الفرضية الأمّ التي عليها تقوم فرضية ضرورة الدين للدولة: أي بما هي ضمانة لأن تنهض الدولة بواجبها تجاه الدين. هل من شواهد تاريخية على صحتها؟

أوّلاً: في نقد فرضية الحاجة

في حوزة هذه الفرضية قرائن عدّة من التاريخ يقوم بها دليلٌ عليها، عند من يؤمنون بها، أكانت من التجربة التاريخية للمسيحية، أم من التجربة التاريخية للإسلام:

بدأتِ المسيحية ديناً محدودَ الأتباع في الشرق القديم، وتعرَّض معتنقوها للتنكيل من اليهود، بما هي انشقاق عَقَدي عن اليهودية، ومن الدولة الرومانية التي عالَنَتْها العداءَ منذ البداية، وحاربت أتباعها قرابة ثلاثة قرون قبل أن تتبناها عقيدةً رسمية للإمبراطورية. حين تنصَّرت الدولةُ الرومانية، تحوّلتِ النصرانيةُ من عقيدةٍ أقليةٍ من الناس، محدودة، إلى دينٍ تعتنقه شعوب عدة في معظم أوروبا الوسطى وقسمٍ من آسيا قبل ميلاد الاستعمار، أو الظاهرة الكولونيالية، بقرون، بل وقبل غزو القارة الأمريكية في بدايات القرن السادس عشر. وهكذا استفادت الديانة المسيحية من الدولة التي عمَّمتها في أوروبا، ابتداءً، وفي أجزاء من شمال آسيا، ثم من أوروبا إلى مجموع القارة الأمريكية، وصولاً إلى أجزاء كبيرة من أفريقيا في الحقبة الكولونيالية. وهي، اليوم، أوسع الديانات التوحيدية انتشاراً في العالم بفعل تلك الدينامية الدافعة التي مثَّلها حَمْل الدولةِ الدينَ. وكما

حملتِ الدولةُ الدينَ المسيحيَّ وعمَّمَتْهُ، حملت مذهباً من مذاهبه، التي انقسم إليها، وفرضتْهُ على مجتمعها وعلى مجتمعات أخرى خارج حدود الدولة، أو داخل حدود الإمبراطورية. هكذا أمكن الدولة الرومانية فرض الكاثوليكية قبل أن يَؤُول أمرُ تمثيلها إلى الفاتيكان. وأمكن دول شمال أوروبا فرض البروتستانية قبل أن ترث دورَها الولايات المتحدة الأمريكية، وتستقل بريطانيا بالكنيسة الأنغليكانية. فيما أمكن روسيا ـ بعد اليونان ـ أن تصبح مركزاً للأورثوذوكسية في العالم المسيحي منذ عهدها القيصري.

لم تختلف تجربة الإسلام، من زاوية النظر هذه، منذ بدايات الدعوة حتى اليوم: قضى النبي الكريم محمد بن عبد الله ﷺ قرابة ثلاثة عشر عاماً من نبوّته يدعو، في مكة، إلى الدين الجديد بمقتضى الأمر القرآني: **﴿أدعُ إلى سبيل ربّك بالحكمة والموعظة الحسنة وجادلهم بالتي هي أحسن﴾**[٢]، فلم يستجب له من الأتباع إلّا القليل لا يتجاوز عدداً المائتيْ مسلم. وحين اضطرَّتْهُ ضغوط قريش على دعوتِهِ والأتباعِ إلى الهجرة إلى يثرب، ونَزَلَ الأمر القرآني بالقتال[٣]، فخاض الحروب ضدّ قريش، وبَنَى سلطةً في المدينة، لم تمرّ تسع سنوات حتى كانت مكة والحجاز وسائر جزيرة العرب قد أسلمت. وهكذا نجحتِ الدولة في ما لم يكن في وسع الدعوة وحدها أن تنهض به لأنها مجرَّدة من أدوات الإلزام، إلّا ما كان من إلزامٍ معنوي، وهو دون الإلزام المادي، ساعتئذ، قوةً ونفاذاً.

وحين قُبِضَ الرسول، وآلت خلافتُه إلى أبي بكر، بعد بيعة السقيفة والبيعة العامة في مسجد المدينة، انْتَقَضَتِ الأطرافُ ـ التي تكاثر فيها المتنبئون ـ وتمرّدت قبائلُها على «الدولة» في المدينة رافضةً دفع الزكاة، فعُدَّ ذلك منها، عند أبي بكر، «ردّة» عن الإسلام توجِبُ تطبيق الحدّ فيها. وكانت «حروب الردّة»، بهذا المعنى، إعادة فرض الإسلام على جزيرةٍ

---

(٢) القرآن الكريم، «سورة النحل،» الآية ١٢٥.

(٣) القرآن الكريم، «سورة الحجّ،» الآيات ٣٩ - ٤١.

«مرتدة» أو شيئاً بهذه المثابة، واستمرت متتاليةَ الحلقات إلى أن أَخْمدَتْ «حركات الردّة»، وأعادتْ بَسْطَ سلطان الإسلام على القبائل في الأطراف. وهكذا نُظِر إلى الدولة، بهذا الحسبان، بما هي الأداة التي وفّرت للدين الحمايةَ والسيادة حين تحلَّل منه من اعتنقه، في عهد الرسول، طائعاً أو مُكْرَهاً، وخاصة في ما عُرِف باسم «عام الوفود». ولقد وُجِدَ من تساءل فيما إذا كان يمكن الإسلامَ أن يستمرّ، وأن يَفْشُوَ، لو أن أبا بكر لم يُبْدِ حزماً في مواجهة «الردّة»، فَأَخَذَ برأي عمر بن الخطاب وعليّ بن أبي طالب اللذيْن خالفاه الرأي ـ الذي ذهب إليه ـ في أن الامتناع عن دفع الزكاة ردّة، وفي أن الحكم في مَانِعِي الزكاة حُكْمُ الخارج عن الدين ...إلخ.

وحين خرج الإسلام من نطاق الجزيرة العربية، وانتقل من دينٍ للعرب إلى دينٍ للناس كافة، من أجناس وأقوام متنوعة، كانت الدولة هي من حَمَلَهُ خارج نطاق جغرافيته العربية، بالفتوحات التي دشّنها الخليفة الصّديق، وتوسّع فيها الفاروق، وتحوَّلت بها «دولة المدينة» إلى إمبراطورية مترامية الأطراف. وهكذا، فالدولةُ وجيشُها وجمهورُ دعاتها ـ بحسب أصحاب هذه الرواية ـ هي ما أوصل رسالةَ الإسلام إلى أواسط آسيا، وشمال أفريقيا، وجنوب أوروبا في شبه الجزيرة الإيبيرية، وأدخل عشرات الشعوب والأمم إلى تاريخه الديني والسياسي والحضاري، ولولاها ـ ولولا الفتوح ـ لبقيت بيزنطة وفارس تتناهبان شمال الجزيرة العربية وغربها: في العراق، والشام، ومصر، وتفرضان عقائدهما عليها. بل لولاها لحُوصِرَ الإسلام في الجزيرة العربية، وافتقر إلى الموارد والإمكانيات المادية التي يستطيع بها الدفاع عن وجوده وبقاء الجماعة التي تعتنقه.

وإذا كانت أجزاء من أوروبا المسيحية قد أسلمت وتعرّبت، كما هي الحال في إسبانيا العربية، فلأنّ دولةً قامت في الأندلس، وبسطت هناك سلطانَ الإسلام لمدىً بلغ الستمائة عام، وأقامت على أساسه حضارةً ذاتَ شأنٍ عظيم. وإذا كان الإسلام قد خرج من إسبانيا، وتبدَّدت مكتسباتُه

الثقافية والحضارية، وانقطع حبلُه، فلأنّ دولته سقطت وعلى أنقاضها قامت دولة كاثوليكية مَحَتْ آثاره، واضطهدت أتباعه، فلم يَعُدِ الدين يجد لنفسه حامِلَهُ، الذي يحمله، وإطارَه الذي يحميه ويمنعه من غائلة المعتدي...

هكذا تتوالى الشواهد التاريخية على ترابط الدولة والدين، وحاجة الأخير إلى الدولة، من منظور الذين يدافعون عن هذه الفكرة من الإسلاميين المحدثين والمعاصرين. والحقّ أن بعض تلك الوقائع صحيحٌ في لحظةٍ من التاريخ؛ كانتشار المسيحية على يد الدولة الرومانية، أو كانتشار دعوة الإسلام في شبه الجزيرة العربية. وإن نحن تمعَّنا في المسألة، تبيَّنّا أن تلك الحاجة ـ التي يُتَحَدَّث عنها ـ إنما تكون في مرحلة تَكَوُّنِ الدين، وتَكَوُّنِ الجماعة المؤمنة به، أما بعد هذه اللحظة فلا يعود للدولة دورٌ في توسُّعه، ولا هو يعود في حاجةٍ إلى الدولة ليضمن بقاءه. وفي التاريخ أمثلة لا حصر لها لأديان لم يَقُمْ نفوذُها في المجتمع والناس على دولةٍ تعتنقه، أو تضع نفسها في خدمة نفوذه وانتشاره؛ ذلك أن الدين، في هذه الحالات المتعددة من تاريخه، يصبح ملكاً للمجتمع لا للدولة، للمؤمنين به، لا للحاكمين باسمه. وهذا مما ينطبق على الإسلام انطباقَهُ على أديان أخرى.

على الحالات التي سبق ذكرُها، تأييداً للفكرة القائلة بوجوب الدولة للدين، ملاحظات **ثلاث** لا سبيل إلى نكرانها:

أولها أن الحروب التي أطلقها الخليفة أبو بكر ضدّ «المرتدين»، وأَخْمَدَتْ حركات تمردهم خارج المدينة وفي الأطراف، لم تَنْتَهِ إلى إعادة فرض الإسلام ديناً على العرب، وإنما إلى **إعادة فرض سلطان دولة المدينة** على تلك الأطراف المتمردة، والفارق بين الأمرين كبير. لقد جادل أبا بكر كبارُ الصحابة في شأن نازلة منع الزكاة، وفي ما إذا كانت خروجاً عن الدين، كما يقول هو، أو عصياناً على الدولة. وكان من هؤلاء الصحابة من احتجَّ لرأيه بأن مانعي الزكاة لم يُسقطوا الصلاة ولا الشهادتين، حتى يُستفاد من تمردهم بأنه خروج عن الدين، وذهب عمر بن الخطاب إلى

تلاوة حديث سمعه من الرسول[٤]، عن كفاية تلاوة الشهادتين لإثبات إسلامِ من يتلوهما. مثلما وُجِد من الصحابة من توسَّل الخليفةَ التوسيعَ على المانعين الزكاة لعامهم ذاك رأفةً بظروفهم[٥]، وما كان ليتوسل له لو أن في الأمر ردَّةً عن الدين لا ضائقةً دفعتهم إلى الإمساك عن الدفع. وحين ردّ الخليفة على معارضيه من الصحابة بأنه سيأخذ من القبائل ما كان الرسول (ﷺ) يأخذه منهم «ولو عِقالاً»[٦]، كان يدرك أنه يخوض ضدهم معركة إخضاعهم لأحكام الدولة، وكان يدافع في هذه المعركة عن المورد الاقتصادي الوحيد الذي في حوزة هذه الدولة؛ أي الصَّدقة. لذلك، ليس دقيقاً القولُ إن حزمَ الدولة هو ما أعاد فرض الإسلام في «حروب الردة»، أو أن هذه الحروب كانت بمثابة عملية فتح ثانية للجزيرة العربية[٧]، بلِ الأدقُّ القول إن الدولة أمكنها، بتلك الحروب، أن تعيد بسط سلطانها على مناطق تمردت على ذلك السلطان.

وثانيها أن توسُّع نطاقِ سلطةِ الدولة في الإسلام، أثناء الفتوح وبعدها، لم يعقبه ـ دائماً ـ فعْلُ أسلمة للمناطق الموطوءة والداخلة في نطاق سلطان الدولة وسيادتها. ومردّ ذلك إلى أن الفاتحين لم يُكْرِهوا أحداً على الدخول في الإسلام، ولم يحملوا أحداً، بالقوة والكَره، على تغيير دينه أيّاً كان ذلك الدين: توحيديّاً أو غير توحيدي. وإذا كانت نصوص القرآن وتعاليم النبي صريحةً في الحضّ على احترام عقائد أهل الكتاب، من

---

(٤) «أُمِرتُ أن أقاتل الناس حتى يقولوا لا إله إلّا الله وإنّي محمد رسول الله، فإذا قالوها فقد عصموا مني دماءهم وأموالهم إلّا بحقها، وحسابهم على الله». محمد بن عمر الواقدي، **كتاب الردّة** مع نبذة من فتوح العراق وذكر المثنّى بن حارثة «الشيباني»! تحقيق يحيى الجبوري (بيروت: دار الغرب الإسلامي، ١٩٩٠)، ص ٥٣٥١.

(٥) أنظر الروايات عن ذلك في؛ أبو جعفر محمد بن جرير الطبري، **تاريخ الأمم والملوك** (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٩٧) مج ٢، ص ٢٦٢-٢٦٣.

(٦) الواقدي، **كتاب الردّة...**، ص ١٩٦.

(٧) إلى ذلك ذهب محمد عابد الجابري في تحليله وقائع «الردّة». أنظر القسم الأول من: **العقل السياسي العربي** (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٠).

نصارى ويهود، وعلى تخييرهم بين الإسلام وبين البقاء على دينهم مع دفع الجزية، وإذا كان أكثر هؤلاء قد بقي على دينه، فإن حضارة الإسلام حَفِلتْ بظواهرَ من «التسامح» فريدةٍ في العلاقة بأتباع الديانات القديمة والاعتقادات العديدة، غير التوحيدية، المنتشرة في صفوف معتنقيها من سكان الإمبراطورية الإسلامية. بل إن هؤلاء المعتنقين ما تحرجوا في الجهر بعقائدهم ونشْرها في ما كانوا يكتبون من دون أن يلقوا من الدولة ردّاً عقابياً. ولقد تُرِد أمر الردّ عليهم، وإبطال دعاويهم للفقهاء وعلماء الكلام، وخاصة للمتخصصين منهم في العقائد. وازدهر قطاعٌ من التفكير والتأليف، في الثقافة العربية الإسلامية، كان مدارُهُ على مسألة المخالفين في الدين ونقد آرائهم، ونتجت منه كتب عدة عرفت، في تاريخ الفكر، باسم كتب المقالات وكتب الملل والنحل[٨]. ونحن ما سقنا هذا من باب بيان ما تمتعت به الحضارة العربية الإسلامية من تسامح وتعايش بين الآراء والمعتقدات والمذاهب[٩]، مما أرَّخت له كتب عديدة احتفظ لنا بها التاريخ، وإنما سقناه من باب بيان أن الدولة في الإسلام لم تضع على عاتقها، عند الفتح وبعد الفتح، أن تنشر الدين في المناطق والأقطار التي تخضع لها، وإلا ما كان في عداد سكانها إلا المسلمون. ومن المستغرب أن يَفُوتَ القائلين بهذه الفكرة حقيقةٌ تاريخية من قبيل أن المسلمين ـ عرباً وغيرَ عرب ـ ظلوا، ولفترة طويلة، أقليةً سكّانية في ظل الإمبراطورية الإسلامية، ولم تكن دولتهم لتستطيع أن تغيّر هذه الحقيقة لأنه ما طرحت على نفسها المهمة التي يظن القائلون بفكرة ضرورة الدولة للدين أنها وظيفتها من منظور الإسلام. بل إن التاريخ يُطْلعنا على حقيقة أن الدولة كثيراً ما كانت مصلحتها الاقتصادية تتعارض مع نشر الإسلام، أو مع

---

(٨) مثل: **الفَرق بين الفِرق** للبغدادي، **ومقالات الإسلاميين** للأشعري، **والفصل في الملل والأهواء والنِّحل**، **والمِلَل والنِّحل** للشهرستاني.

(٩) إلى ذلك ذهب عليّ أومليل في كتابه: **في شرعية الاختلاف**، ط ٢ (بيروت: دار الطليعة، ١٩٩٣).

أسلمة المناطق المفتوحة، حتى أن دارسين محدثين من مستشرقين ومسلمين «يزعمون أن الدولة الإسلامية حالت في الحقبة الأموية دون انتشار الإسلام خوفاً على مواردها المالية من أهل الذمة من مجوس ونصارى ويهود»[١٠].

وثالثها أن جلاء الإسلام عن أرض الأندلس، بعد سقوط الحكم العربي فيها، لم يكن بسبب أن الدولة لم تعد إسلامية تنهض بأمر حماية الدين، بل لأن الاجتياح الإسباني الكاثوليكي أجبر المسلمين ـ كما اليهود والعرب المسيحيين ـ على الخروج الاضطراري من الأندلس، والتفرّق في الآفاق. أما من بقي منهم، وكان يمكنه أن يظل على إسلامه، فأُكْرِه على التنصّر بالقوة، أو على التحايل على الدولة المتعصبة بكتمان إسلامه. ومأساة الموريسكيين تقدم دليلاً على نكبة الإسلام في إسبانيا الكاثوليكية: التي لم تُبْد تجاه المخالِفين في العقيدة أيّةَ صورةٍ من صور التسامح منذ عهد إيزابيلا حتى تحقُّق التنصير الكامل في القرن السادس عشر. ولو أن الإسبان تحلّوا، في حينه، بالقدر القليل من التسامح تجاه عقائد غيرهم، ممن عاشوا قروناً على أرض الأندلس، لاختلف الأمر قطعاً، ولَظَلَّ للإسلام وجودٌ في شبه الجزيرة الإيبيرية كما ظل للمسيحية واليهودية وجود في أرض الإسلام، بل كما ظل للإسلام نفسِه وجود في روسيا في عهود القياصرة ووصولاً إلى عهد البلاشفة. فليس لغياب دولة الإسلام عن الأندلس دور في انحسار الإسلام عنها، كما يحاول أن يفسّر الأمرَ من يُصرّ على موضوعة حاجة الدين إلى الدولة.

* * *

هذا ردٌّ على المستدلّين بوقائع التاريخ لإثبات الفرضية المشار إليها. غير أن الأهمّ من دحض الدليل، ببيان وجوه القصور فيه، الاستدلالُ بوقائع تاريخية أخرى يتأكد بها أن الدين وجد لنفسه أقنيةً للانتشار والفُشُوِّ

---

(١٠) رضوان السيد، **الجماعة والمجتمع والدولة-سلطة الإيديولوجيا في المجال السياسي العربي الإسلامي** (بيروت: دار الكتاب العربي، ١٩٩٧)، ص ٣٨٠.

بعيداً عن سلطةٍ للدولة حاملةٍ، أو وجد لنفسه فُرص البقاء والتوسُّع على الرغم من أنه يقع تحت سلطان دولة غير إسلامية. ويمكن، في هذا المعرض، الإشارة إلى سبْع سوابق من التاريخ الماضي والمعاصر: في الديانات التوحيدية الثلاث، وفي غيرها من ديانات الشرق القديم.

أولها أن الدولة الساسانية التي سيطرت على العراق وحكمتْه، قبل الفتح العربي، لم تستطع ـ وهي التي تعتنق الزرادشتية وتفرضها بالقوة ـ أن تغيّر عقيدة سواد العراق المسيحية، كما أنها ما استطاعت أن تكبح اعتناق أعداد هائلة من الناس في إيران للمانوية، على الرغم من اضطهادها أتباعَها وملاحقَتِهم.

وثانيها أن الرقعة، الجغرافية والبشرية، التي انتشر فيها الإسلام قديماً من طريق التجار والدعاة وفرق الصوفية، أَوْسَعُ بما لا يقاس من الرقعة التي انتشر فيها بالفتح أو الغزو، والتي قامت فيها دُوَلُهُ الإمبراطورية والسلطانية؛ فلقد بلغت مساحة نفوذه بلداناً لم تَحْكُمْ فيها دول إسلامية، مثل القارة الهندية ـ قبل انفصال باكستان في العصر الحديث ـ والصين، وجنوب آسيا (إندونيسيا، ماليزيا، الفيليبين...)، ومالي، ونيجيريا، والسنغال، والنيجر، وتشاد...، ناهيك بروسيا وآسيا الوسطى قبل قيام الإمبراطورية المغولية ...إلخ. ولقد كان لطرق صوفية كالنقشبندية والتيجانية، مثلاً، أضعافُ أضعافِ أتباع دولةٍ من دُوَلِ الإسلام، خارج حدود «دار الإسلام»، وما زال أمرُها كذلك حتى الآن. وهي نهضت، كما حركات الدعوة والهجرات العربية إلى الآفاق، بالأدوار التي لم تنهض بها الجيوشُ والدولةُ في نشر عقيدة الإسلام واللغة العربية في العالمين الآسيوي والأفريقي، وفي ربط مشاعر ملايين المعتنقين للإسلام بعالَمِ الإسلام المركزي (العربي، التركي، الإيراني).

وثالثها أن المناطق التي انتشر فيها الإسلام، وقامت فيها دولٌ غيرُ إسلامية، ظلت ـ ما خلا الأندلس، التي شرحنا أسبابها، وصقلية ـ على إسلام القسم المسلم من سكانها، ولم يتأثر دينُ مَن أسْلَم بدولةٍ لا تَدين

بالإسلام، ولا كان إسلامُ مَن أسلم من سكانها في حاجة إلى دولة «مسلمة» لتحفظ له دينه. وهذا ينطبق على مسلمي روسيا ودول آسيا الوسطى والفيليبين، وعلى ماليزيا وأندونيسيا (قبل صيرورة الدولة فيهما دولة الغالبية المسلمة)، كما ينطبق على مسلمي بلغاريا وسائر البلقان (ألبانيا، البوسنة والهرسك، الجبل الأسود...)، وعلى مسلمي «أفريقيا السوداء» من الدول التي لم تحكمها نخبٌ منتمية إلى المجموعات السكانية المسلمة في الماضي، ولا تحكُمها اليوم.

ورابعها أن نشر الإسلام، في بقاع كثيرة من عالمه في العهد الوسيط» لم يتمّ دائماً ـ وفي الغالب ـ من طريق امتداد نفوذ دولة الإسلام إليها: أموية، أو عباسية، أو فاطمية، أو سلجوقية، أو عثمانية ...إلخ.، وإنما من قِبَلِ دولٍ محلية أقامها أهالي تلك البلدان، بعد جلاء عملية الفتوح، وفي نطاقٍ من الاستقلالية التامة عن دول المركز الإسلامية. وتلك، مثلاً، حال المغرب حين قامت فيه الدولة المرابطية، ثم الدولة الموحدية، وحكمتا على قاعدة إسلامٍ لم تنشره دولةٌ قبلهما، لأن سلطانَ دولةِ الأدارسة كان محدوداً جغرافيّاً بينما حدودُ الدين الإسلامي أوسعُ منه جغرافيّاً وسكانيّاً. لقد انتشر الإسلام في المغرب، وفي الغرب الإسلامي عموماً، لا بأثرٍ من دعوةٍ دينية حملتها دولةٌ ونهضت بأمر نشرها، وإنما بتأثيرٍ من عمل قوىً في المجتمع آمنت برسالة الإسلام، وحملتها إلى الآفاق، قبل أن تعتني الدولة (الإدريسية، ثم المرابطية) بذلك.

وخامسها أن الإسلام، اليوم، استمرّ وجوداً وانتشاراً خارج حدود «دار الإسلام»، أو العالم الإسلامي، وفي بلدان عدة تحكمها دولٌ ليس فيها نخب إسلامية، وخاصة في القارتين الأوروبية والأمريكية، ولم يكن الإسلام لينحصر في حدود ملايين المهاجرين، من أصول عربية، أو إيرانية، أو تركية، أو هندية، أو أفريقية تَدين شعوبها ـ في مَوَاطنها الأصل ـ به، وإنما هو اتَّسعَ نطاقاً فَشَمِلَ ملايين الغربيين ـ الأمريكيين والأوروبيين ـ الذين اعتنقوه. وكما أن المهاجرين لم يحفظوا دينَهم لأن

الدول التي يقيمون على أراضيها تنشر الإسلام، فكذلك الغربيون ـ الذين اعتنقوه ـ لم يُسْلِمُوا لأن دولهم نشرت فيهم دعوة الإسلام. لقد كان للمجتمع، والتواصل الاجتماعي، الأثر الأعظم في الحالتين: في إعادة إنتاج الانتماء إلى الإسلام، داخل الأطر الاجتماعية للمهاجرين المسلمين، وفي إذاعة تعاليمه في أوساط الغربيين، وكَسْبِ مؤمنين جدداً برسالته. وإذا كان للدولة في المجتمعات الغربية من دورٍ في حماية الإسلام، فهو في أن **علمانيتها تضمن الحرية الدينية، والحقَّ في التديُّن** وممارسة شعائره، وتحيطها بالضمانات القانونية الصارمة، بوصفها جزءاً لا يتجزأ من منظومة حقوق المواطنين.

وسادسُها أن ديناً توحيديّاً كبيراً كالمسيحية لم يتأثر، في وجوده وانتشاره، بصيرورة الدولة، في مجتمعات المسيحية، دولةً لا دينية أو دولة علمانية؛ فلقد تَزَايَد نطاق المؤمنين بها، والممارسين لشعائرها، في مجتمعات أوروبا وأمريكا (الشمالية والجنوبية)، وأفريقيا؛ وآسيا، وأستراليا. بل إن إيقاع التديُّن (المسيحي) ازداد في بلد علماني عريق مثل الولايات المتحدة الأمريكية، التي تنشط فيها المدارس الإنجيلية على أوسع نطاق، حتى أن الأرقام تقول إن نسبة المتدينين في الولايات المتحدة أعلى بكثير من نسبة المتدينين في بلد تقوم فيه حكومة دينية: إيران! ومرةً أخرى، لا سبيل إلى تجاهل الحقيقتين اللتين أومأنا إليهما سلفاً: أن زيادة نسبة التديُّن في المجتمعات، عموماً، تعود إلى أدوار تقوم بها المجتمعات نفسُها (الأسر، الكنائس، الجمعيات الدينية والدعوية، المؤسسات الثقافية الأهلية...) لا الدول، وأن زيادة هذه النسبة في المجتمعات الغربية تعود إلى الحرية الدينية التي يتمتع بها المواطنون في البلدان الديمقراطية التي تقوم فيها دولٌ علمانية تُقِرّ الحقوق الدينية ولا تتدخل فيها.

وسابعُها أن اليهود لم يزيدوا عدداً بعد قيام الدولة اليهودية على أرض فلسطين، وفشُوِّ مزاعمها بحماية اليهودية والإرث العبراني. كما أن عيشهم في كنف عشرات الدول: المسيحية والإسلامية والوثنية، لآلاف

السنين، لم يبدِّد شخصيتهم الدينية أو يمحُ عقائدهم من أذهان معتقديها. ولم يكن للدولة في الحالين، غياباً وحضوراً، أثرٌ في تاريخهم الديني ما خلا الفترات التي تَأَذَّوا فيها من التعصُّب الكَنَسي ضدهم في أوروبا المسيحية، أو من العنصرية النازية في ألمانيا، وهو عينُه التعصب الذي تأذَّى منه مسلمو الأندلس كما مرَّ معنا.

ثانياً: المجتمع والدين

يمكننا التنفيل في باب بيان الشواهد، من التاريخ، على عدم لزوم الدولة للدين؛ عند المسلمين كما عند سواهم من معتنقي أديان أخرى في العالم. لكننا نكتفي بما أوردناه فوق، منتقلين إلى المسألة التي تلزم عن الأولى، ونعني بها: لزوم المجتمع للدين وتلازُمه معه بما هو (= المجتمع) مجاله الطبيعي الذي يستوطنه الدين، وينمو فيه وبه.

١ ـ الحيّز الخاص/ الشخصي

كلّ رسالة دينية تخاطب الفرد حُكْماً؛ تخاطب وجدانه وضميره، تدعوه إلى اتباع الحقّ المبَلَّغ به، إلى إعمال العقل لتبيُّن الصواب واتّباعه، وتبيّن الضّلال واجتنابه. حين تَعِدُ الرسالة بحسن العاقبة والمصير، تَعِدُ فرداً تكافئه السماء على الإذعان لأوامر الوحي ونواهيه، وإتيان الحَسَن واجتناب الفواحش. وحين تتوعد بسوء العاقبة، تتوعد فرداً بالعقاب على مخالفة الأمر الإلهي. لا أحد، في الأديان التوحيدية، يحمل أوزار غيره، ولا أحد يُؤخَذ بجريرة غيره؛ الجزاء والعقاب فرديّ، لأن الإيمان فرديٌّ وخاصّ. هذا منطق الدين، والإسلام على نحوٍ خاص. لذلك يدعو البلاغ النبويّ المخاطَبَ بالرسالة إلى مفارقة الجماعة، التي ينتمي إليها، إذا كانت على ضلال. وأيّاً تكُنِ الجماعةُ: أسرةً، أو عائلةً، أو عشيرةً، أو قبيلة، فإن رابطة الإيمان ـ في منظور الدين ـ أوثق من رابطة القرابة. وهذه رابطة تشُدّ الفرد إلى السماء، ابتداءً، قبل أن تنشأ الجماعةُ المؤمنة فيسري عليها من الأحكام ما يسري على الفرد. تربط الرسالة الدينية الفردَ (الإنسان) بالله

بعلاقةٍ عامودية وميثاقية هي استمرارٌ ـ في الأديان التوحيدية ـ للعلاقة التي ربطت إبراهيم بالله. في مرحلة لاحقة من تطور الرسالة وانتشارها، ونشوءِ جماعةٍ اعتقادية (أو مؤمنة)، تنشأ علاقة أخرى أفقية بين المؤمن والمؤمن، بين الأفراد، لكنها لا تلغي ولا تعوّض العلاقة العامودية الأساس التي بها يكون الإيمان، وفيها يتجسد.

ولأن للدين مجاله الخاصّ، فليس لأحدٍ على أحدٍ سلطةٌ فيه إلّا سلطة النموذج والمثال والقدوة[11]؛ وهي سلطة يفرضها امتيازُ العلم (المعرفة الدينية)، والمسلكُ القويم (الأخلاق الدينية) الذي يكون للبعض من المؤمنين فيكرّسهم مثالاً في محيطهم الاجتماعي. أمّا سلطة التدخّل في إيمان الناس بالتوجيه، أو التأثير، أو الإكراه، أو المحاسبة فسلطةٌ غير مشروعة، في نظر الدين والإسلام بوجه خاص، لأنها سلطة متَحَلة؛ تَدْخُل على علاقةٍ عامودية (بين الله والإنسان) هي وحدها التي تقوم عليها رابطة الدين، ولأنها تفوّض نفسَها أدواراً لا تقع في نطاقِ البشريِّ من الأفعال: تمحيص إيمان المؤمن، والحكم عليه، وانتحال دور القيام بالحساب. إنها **اعتداء على سلطان الله في المنظور القرآني**؛ لأن الله وحده يملك سلطة الحساب والعقاب والهداية ...إلخ.

ومع التسليم بالطابع الفرديّ والخاص للإيمان، وبإطاره الوحيد الذي يتحدد من خلال علاقة المؤمن بربّه، إلّا أن الفرد ليس كيانا مجرَّداً ومغلقاً على ماهيته الفردية، وإنما هو يعيش داخل محيط اجتماعي يتأثر به، ويتكوَّن فيه، ويتلقى منه قيماً متوارَثَة أو متولِّدة من عمليات **التبادل الاجتماعي للأفكار والرموز والمعايير**. وضمن هذا المحيط من المؤثّرات الاجتماعية تتكوّن لدى الأفراد إيمانيات عدّة، منها الإيمان بالدين، وتتحول

---

(١١) أنظر رأي محمد عبده في ذلك في ردّه على فرح أنطون؛ **الإسلام والنصرانية** ضمن: **الأعمال الكاملة للإمام محمد عبده**، تحقيق محمد عمارة (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٧٢).

مع الزمن إلى جزءٍ من يقينه الراسخ الذي لا يتزحزح بسلطة إكراهٍ خارجية. عند هذا الحدّ، فقط، نستطيع أن نتحدث عن موارد **اجتماعية للإيمان** أو للاعتقاد الديني، من دون أن نُسْقِط من الحسبان أن فعل الإيمان فرديّ، وأن نتائجَه تقع على الفرد المؤمن وحده ـ إيجاباً أو سلباً ـ من السلطة العليا الوحيدة التي يَدِين بتعاليمها، على الرغم من الآثار التي يمكن المجتمع أن يتركها في وجدان الفرد وثقافته. وينبغي أن لا نَخْلط، هنا، بين معنى الرسالة الدينية وبين دور المجتمع في التنشئة والتكوين، فنُسْنِد إلى هذا المجتمع، أو إلى سلطةٍ سياسيةٍ فيه، دوراً دينيّاً؛ فالرسالة وحيٌ يبلّغه رسول، ويتحول إلى كتاب بعد مرحلة البلاغ النبويّ يهتدي المؤمنون بتعاليمه. ولمَّا كان البلاغ (= نقل الوحي إلى الناس) من أعمال الرسل حصراً، لا يَرِثُهم فيها أحد، وإلّا تَقَمَّص دوراً رسولياً وانتحله لنفسه، فإن سلطة الدين الوحيدة على المؤمنين هي سلطة الكتاب/ النص، التي يتوسّل لفهمها بالعقل، و ـ بالتالي ـ فلا دور لسلطة أخرى (دولة أو مجتمع) في الدعوة أو المحاسبة، وإنما دور المجتمع، في هذا المجال، تربويّ وتلقائي كدوره في تلقين الفرد الناشئ اللغة والقيم والأخلاق.

٢ ـ الموارد المجتمعية للدين

لمّا كان من الطبيعي أن يتلقَّن الفرد، منذ مراحل الطفولة المبكّرة، اللغةَ والقيم والمبادئ الثقافية الأولى من محيطه المباشر: الأسرة، كان من الطبيعي أن يكون الدين والقيم الدينية في جملة ما يتلقّنه من أسرته منذ مراحل نموّه الأولى. لا يولد الإنسان متديّناً أو معتنقاً ديناً، وإنما هو يعتنق دين أهله الذي يتشرَّبه منذ البواكير؛ فأبواه من يهوّدانه أو يمجّسانه أو ينصّرانه، على ما يفيده حديث نبويّ في معنى الفطرة. ومع اتساع دائرة المحيط الاجتماعي: من البيت إلى الحيّ إلى المدرسة إلى الفضاء الاجتماعي العام، يترسّخ في وجدان الفرد ما تلقَّنه، منذ البواكير، من تعاليم الدين وقِيَمه داخل الأسرة، فيعيد إنتاج القيم عينها، ويتشبع بها فكراً وسلوكاً. وإذا كانت المدرسة والتربية الدينية، المقرَّرة في البرامج التعليمية،

من موارد التديُّن في المجتمعات العربية والإسلامية، فلا يعني ذلك أن للدولة حصّتها من التكوين الديني للناس، أو أنه من دون برامجها في هذا الباب ستضعف فُرصُ نشر الإسلام؛ ذلك أن المدرسة ظاهرة حديثة في مجتمعاتنا، والإسلام انتشر في الناس من دونها، ثم إنها محدودة الانتشار اليوم، وقد لا تغطي نصف السكان في المجتمع، فمن أين تلقّى النصف الآخر تنشئته الدينية إذا كانت الدولة عجزت عن الوصول إليه من طريق تمكينه من التمدرس؟ أليس من المجتمع؟

مع تدرّج الفرد في النموّ، تدْخل مؤسساتٌ اجتماعية أخرى، إلى جانب الأسرة، في تنمية الشعور الديني لدى المؤمنين، ومنها المؤسسات الثقافية والدينية. ولسنا نعني بهذه تلك التابعة للدولة، وإنما المؤسسات الأهلية كدور النشر والجمعيات والمساجد والطرق الصوفية، وسائر الهيئات الاجتماعية ذات الطابع الديني أو الروحي غير السياسي أو غير التسييسي. وهذه، جميعُها، لا شأن للدولة بها وإن كانت تحاول مراقبة نشاطها، أو السيطرة عليها لدواعٍ أمنية مثل الإشراف على المساجد والخطب الدينية الرسمية؛ وهذه، أيضاً، ظاهرة حديثة وقائية بعد صعود حركات «الإسلام السياسي». إن المجتمع (هو) مَن يُنتج هذه المؤسسات؛ هكذا كان عبر تاريخ الإسلام، وما زال أمْرُهُ كذلك حتى الآن، وإن زاد شدُّ الخناق على هوامش المبادرة لديه من قِبَل الدولة لأسباب تتعلق بالخوف المتزايد من الاستغلال السياسي للدين باسم الدين. ومن الطبيعي لمجتمعٍ متديّن، وتُشَكِّل القيمُ الدينية جزءاً كبيراً من منظومة القيم لديه، أن يحرص على الحفاظ على ما يعتبره مقوّماً، أو من مقوّمات، شخصيته الجمْعية، وأن يمُرَّ ذلك الحفاظ عليها من طريق نشر تعاليم الدّين وقيمه في الناشئة، ابتداءً، وفي أوساط غيرها من الفئات الاجتماعية.

* * *

لم تَحْمِ الدولةُ الإسلامَ في أيّ مرحلة من مراحل تاريخه، وليس ذلك لأنها عاجزة أو مقصِّرة أو مدَّعية، بل لأن الإسلام لم يكن، يوماً، في حاجة

إليها لكي يستقر في البيئات السكانية التي اعتنقتْهُ، أو لكي يَفْشُوَ في المحيط؛ فقد ظلّت الأمّة هي الحاملة له، والمدافِعة عنه، والذاهبة برسالته إلى الآفاق. وهذا ما يفسّر لماذا ظل مستمرّاً كعقيدة حتى حينما تنهار دولة الإسلام، وتَغْلبُها دول أخرى، ولماذا لم تتأثر عقائد المسلمين، في الماضي والحاضر، بوجودهم كأقليات في دولٍ غير إسلامية. وهذه حقيقة تاريخية لا تَلْحَظُها الثقافة السياسية والدستورية العربية المعاصرة حين تترجمُ نفسَها دستوريّاً؛ فالدساتير العربية التي تنصُّ على أن «دين الدولة الإسلام»، تنسى أن الإسلام دين المجتمع والشعب، أو غالبيته السكانية، في حال وجود أقليات دينية أخرى، وأنه لولا الجماعة والأمّة، كحاضنةٍ رئيسية للدين، لما كان في وسع الدولة أن تحافظ له على وجود، بل لكان في وسع دولة الاحتلال، في الحقبة الكولونيالية مثلاً، أن تستأصله كما استأصلت السيادة والاستقلال، وحتى اللسان الوطني أحياناً. لقد قضت الكولونيالية الفرنسية في الجزائر فترةً من الزمن جاوزتِ مائة وثلاثين عاماً، أي قرابة خمسة أجيال. ومع أن الدولة الحاكمة للبلد، طيلة تلك الفترة، دولةٌ محتلة غيرُ إسلامية، بل معاديةٌ للشخصية العربية الإسلامية للجزائر؛ ومع أنها مارست أشكال الاغتصاب الثقافي واللغوي جميعها، ونهجت سياسةً تنصيرٍ منظَّمة في مناطق واسعة من البلاد، إلا أن الجزائر حفظت إسلامها من التبديد من دون دولة، ومن طريق المجتمع والشعب ومؤسساته الأهلية من أُسَر، وجمعيات أهلية دينية (مثل «جمعية العلماء المسلمين»)، والمدارس الخاصة التي أنشأها الوطنيون، وسواها من المؤسسات. ولم يستطع طول عهد البلاد بالاستعمار، وبسياسات مسخ الشخصية التاريخية العميقة للجزائر، أن يغيّر أو يبدّل في عقيدة الناس، حتى أن الجزائر خرجت من الحقبة الكولونيالية المديدة أشدّ تَمَسُّكاً بالإسلام من ذي قبل.

هذه تجربة تاريخية حديثة تتكرَّر بها حجةُ دروس التاريخ الإسلامي من أزمنة ماضية لم يكُنِ الدين فيها، كما اليوم، في حاجة إلى الدولة لأنَّ إطاره الموضوعي، الذي حمله وحماه وأشاعه، هما الجماعة والأمّة. وإذا كانت الدولة قد التجأت إلى الدين لتتوسَّل به شرعيتَها، فما ذلك لأنها لا تَكُونُ

دولةً إلا بالدين، أو لأن الدين من لوازم كينونتها، ولكن لأن الدولة هذه تلتمس القبول من جماعة وأمّةٍ مسلمتين؛ فمكانُ الدين المجتمعُ، وقواهُ من المجتمع (المؤمنون، الفقهاء...)، ولا تملك الدولة أن تَحْكُم هؤلاء إلّا بادّعاء أنها ملتزمةٌ شريعةَ الإسلام، حتى وإن هي لم تلتزمها في معظم تاريخ الدولة في الإسلام. وهكذا فإن **اجتماعية الدين أو مجتمعيته، أي تحدُّده بما هو ملْك للمجتمع ولأفراده، هو ما أنتج فكرة الدولة الحارسة للدين، القائمة على شؤونه في الإسلام، من حيث هي الوسيلة الأمثل لتحصيل المشروعية.** ولن ندخل، هنا، في جدلٍ في مسألة الخلافة ووظائفها، واقتران الدينيِّ بالسياسيّ فيها، فمناسبة ذلك في مكان آخر، لكنَّا نشدّد على أن إدراك بعض الباعث على تحميل الدولة وظائفَ دينية، في تاريخ الإسلام، متوقِّفٌ على الانتباه إلى حقيقة حاجة الدولة والسلطان ـ وهما يقومان بالسيف والغلبة والقوة لا بقوة الشرعية ـ إلى القدر الضروري من المشروعية الدينية تقرُّباً من المجتمع وكسباً لرضاه وقبوله. وفي الأحوال كافة، اضطرت السلطة إلى إقامة التمييز بين وظيفتها السياسية وبين وظيفةٍ دينية سلّمت بها للفقهاء، منذ القرن الثالث الهجري، وإن كان علماء الشريعة قد فرضوا عمليّاً، ومنذ القرن الثاني الهجري، استقلال مجالهم عن الدولة والخلافة. ومع أن بعض نتائج ذلك التمايز بين حقلي السياسة (الدولة) والدين كان سلبيّاً في تاريخ الإسلام، ومن ذلك أنه أفضى إلى **مَأْسَسَةٍ للدين** استفادت منها الدولة[١٢]، إلّا أن التمايز ذاك عَنَى، في حينه، أن لا شأن للدولة بالدين، وأن الشرعية التأسيسية للأمّة والجماعة في الإسلام لا للدولة.

ثالثاً : آثار تدخّل الدولة في الدين

لا يهدُفُ القول بلزوم الدولة للدين إلا إلى التشريع لتدخُّل الدولة والسلطة السياسية في شأنٍ يخصّ الفرد، ويخصّ الأمّة والجماعة. وهو

---

(١٢) Bertrand Badie, *Les deux?tats: Pouvoir et Société en occident et en terre d'Islam* (Paris: Fayard, 1986).

قرينُ التدخل في الشؤون الداخلية للأسرة، وفي حرية الفكر، والضمير...، أي في كل ما هو في حكم الخاصّ. وليس هذا من تعاليم الدين، ولا ممّا أُوكِلَ أمرهُ إلى الدولة. إنه **تشريعٌ لدولة كلّانية** (=توتاليتارية) تتدخل في تفاصيل النسيج الاجتماعي كافة! وإذا كان مثل هذا التدخل السرطاني مرفوض اليوم، في منطق الدولة الحديثة، فقد كان مرفوضاً بالقدر عينِه في تاريخ الإسلام؛ ولقد خاض العلماء صراعاً مريراً لافتكاك الدين من السلطان، منذ الحسن البصري ـ في بداية العهد الأموي ـ حتى محمد عبده وعبد الحميد بن باديس وعلي عبد الرّازق، بل حتى معركة الأزهر للاستقلال عن قرار السلطة في منتصف القرن الماضي.

لقد كانت تجربة تدخّل الدولة في الدين مريرةً، في تاريخ الإسلام، في كل مرّةٍ حصل فيها مثلُ ذلك التدخّل، كما أن نتائجه أتت عكسيةً لما ابتغته السلطة؛ تَدَخَّلَ الأمويون وفرضوا عقيدةً جبرية على المسلمين، وكانت النتيجةُ أن القدرية والاعتزال ازدهرا في الفكر، وأن الثورة العباسية استثمرت حِنْق السواد الأعظم من الناس لتؤلِّف حلفاً عريضاً من الهاشميين (عباسيين وعلويين) والمَوَالي لتسقط دولة بني أمية، وتَتَبَنَّى إيديولوجية المعارضين. وتَدَخَّل العباسيون الأوّل (خاصة الخليفة المأمون) في الدين ففرض عقيدة «خلق القرآن» الاعتزالية، وكانت النتيجةُ أن السنّةَ والحنابلة انقلبوا على عقيدة الدولة وناهضوها ـ بأثمان فادحة ـ قبل أن ينحاز إليهم المتوكل، وقبل أن تنتصر الأشعرية. وفرض الفاطميون التشيّع في مصر، وأقاموا الجامع الأزهر لهذا الغرض، وكانت النتيجةُ أن عقائد أهل السنة سادت في مصر، وتحوّل الأزهر إلى أهمّ صرح علمي وديني سنيّ في العالم الإسلامي ...إلخ. يمكن سوق ما لا حصر له من الأمثلة ـ من العهد الكلاسيكي الإسلامي ـ على النتائج المعاكسة التي كان يفضي إليها، دائماً، تدخُّل الدولة في الدين. ولا تقل الأمثلة الحديثة والمعاصرة دلالة عن السابقة؛ فَرَضَ الصَّفويون التشيُّع على إيران، في مطالع القرن السادس عشر، لمنازعتهم العثمانيين الذين يشكّلون المركز السنيّ في العالم الإسلامي، وكانت النتيجة أن سنّةَ إيران احتفظوا بمذهبهم رغم الحيف

الذي لَحِقَهم من السلطة؛ وفَرَضَ العثمانيون المذهب الحنفي في الفقه في المناطق الكثيرة التي كانت تحت سيطرتهم: في المشرق والمغرب، لكن أتباع المالكية في الجزائر وتونس وليبيا ظلوا على مالكيتهم، والشوافع في مصر وبلاد الشام ظلوا شوافع، والجعفرية في العراق (= الشيعة الإمامية) ظلوا جعفرية، ولم يستطع مذهبُ الدولة الفقهي أن يفرض نفسه ـ أو أن يُفْرَض ـ على الناس **جميعاً**.

ولا يتعلق فشلُ تدخّلِ الدولة في الدين بالحالات التي تحاول فيها (الدولة) أن تفرض عقيدة كلامية أو مذهباً فقهيّاً أو طريقةً صوفية على المجتمع، فحسب، بل يتعلق، أيضاً، بالحالات التي ينصرف فيها تدخُّلها إلى **إقصاء** الدين من الحياة الاجتماعية تحت وطأة نزعة **علمانوية** متطرفة لدى النخبة الحاكمة؛ إذ لم تنجح العلمانية اليعقوبية الفرنسية في إخراج الدين من المجتمع ـ إذا كانت نجحت في إخراجه من الدولة ـ ولم تنجح العلمانية البلشفية السوفياتية في كبح إيمان عشرات الملايين بالمسيحية الأورثوذوكسية، وأخفقت العلمانية الأتاتوركية في إضعاف الإسلام في تركيا، بل هي مكّنته من التجدُّد شأنها، في ذلك، شأن العلمانية الشاهنشاهية في إيران، والعلمانية البورقيبية في تونس، والعلمانية القومية في العراق وسورية والجزائر وليبيا ...إلخ. لقد أثبت النمطان **الإلحاقي والإقصائي**[١٣] في علاقة الدولة بالدين فداحةَ نتائجِ تدخُّلِ الدولة في الدين، في الحقبة المعاصرة، التي ما قلّت في السوء عن نتائج تصرُّفِ الدولة السلطانية القديمة تجاه الدين، ولا عن نتائج نموذج الدولة الثيوقراطية من النمط المسيحي الوسيط في أوروبا.

على أنّ وجْهاً آخر للمسألة، لا يقلّ عن الأول أهميةً وخطورةً، ينبغي أن يُبْحَث، في هذا المعرض، لاتصاله بالزعم الدارج عن حاجة الدين إلى الدولة والسياسة كرافعةٍ وأداة، هو **تدخّل السياسة في الدين** بمعنى مخصوص، أي بمعنى تدخّل قوّةٍ سياسة ما، غير الدولة طبعاً، في الدين

(١٣) أنظر الفصل الأول من هذا الكتاب.

(حزب، جماعة...). وينبغي أن لا ينصرف الاعتقاد، هنا، إلى أن مثل هذا التدخّل، الذي تأتيه جماعات أهلية من المجتمع، حقٌّ لها بدعوى أنها جزء من قوى المجتمع لا الدولة؛ ذلك أنها من طريق ذلك التدخّل **تُدخِل الدين في معركة السلطة**، وهذا يكفي ليُخرجه من حيّزه الطبيعي: المجتمع والفرد، بل ليحوِّله من مبدإ توحيديّ جامع للمجتمع والأمّة إلى سبب للنزاع والفُرقة والشقاق، أي بما يلغي، من الأساس، رسالة الدين كإيمان فرديّ بالمطلق وبالقيم العليا: قيم الحقّ والخير، وكتأسيس لجماعةٍ متضامنة وموحَّدة، ليُطْلِق غرائز النزاع على السلطة والثروة، ولتتبدَّد بها القيمُ تلك والوحدةُ تلك. وهو أسوأ ما يمكن أن يتعرض له دينٌ ما مِن قِبَل أتباعه.

لقد حدث في تاريخ الإسلام الكثير من هذا الأثر السيّئ لتدخُّل السياسة (الأهلية) في الدين؛ وتجربة الفرق الإسلامية، منذ نهاية النصف الأوّل من القرن الهجري الأول، مثال لذلك الأثر. فالشائع عن فرقٍ مثل الخوارج، والشيعة، والمرجئة، والعثمانية، والجبرية، والقدرية، والمعتزلة، والأشاعرة، والماتريدية، وما تفرّع منها وتناسل من فرق فرعية، أنها إنما اختلفت في مسائل عَقَدية كالكفر والإيمان، والقدر، والإرادة، والاستطاعة ...إلخ. والحقُّ أن الجدل فيها كان **سياسيّاً**، في المقام الأول، وإن هو عبّر عن نفسه بمفردات دينية أو كلامية[١٤]. وهو كان سياسياً في أحواله جميعاً: في الأساس الذي فجَّره كجدل (= الصراع على السلطة منذ اندلاع الفتنة والحرب الأهلية في ثلاثينيات القرن الهجري الأول)، وفي الاصطفاف الاجتماعي: القَبَلي والحزبي، للقوى التي خاضت فيه، وفي الأهداف المعلَنة والمُضمَرة من الخوض فيه، ثم في الأدوات المتوسَّلة: التي تبدأ بالتكفير والإخراج من الملّة إلى إعمال السيف في الخصوم! وليس صحيحاً أن الخوارج، من دون سواهم، انفردوا بهذا التعبير العنيف عن

---

(١٤) يعزز هذا الكلام قولُ أبي الحسن الأشعري: «أول ما حدث من الاختلاف بين المسلمين... اختلافهم في الإمامة». الأشعري، **مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين** (القاهرة: مكتبة النهضة المصرية، ١٩٦٩)، ص ٣٩.

موقفهم، وإنما شاركهم ذلك ـ وإن بتفاوت ـ أكثرُ فرق الإسلام: من شيعة وأمويين وغيرهم. والنتيجة أن انشقاقات خطيرة في الأمّة والجماعة حصلت، منذ ذلك العهد، باسم الدين، ومن طريق تدخّل قوىً متصارعة على السلطة فيه قصْدَ استغلاله لمصلحة موقفها السياسي، ومن أجل شرعنة ذلك الموقف دينيّاً. وما كانت الانشقاقات تلك، انقساماتٍ في الرأي فحسب، وإنما هي تكرّستْ انقساماً سياسيّاً واقتتالاً أذْهبَ وحدة الأمّة، وزرع في نسيجها أسباب التفكك الذي لم تَعْرِف، حتى اليوم، سبيلاً إلى الخروج منه، حتى لا نقول إنها استعادت، وعلى نحوٍ لا سابق له، مفاعيل تلك الأسباب في اجتماعها السياسي المعاصر!

ليس في كتاب المسلمين، ولا في سنّة نبيهم، سنّةٌ وشيعةٌ ومرجئةٌ وخوارجُ وزيديةٌ ...إلخ.، وإنما هذا من الثّمار المُرَّةِ لمداخلات السياسة في الدين، الثمار التي لا يزال المسلمون يتجرَّعونها، إلى يوم الناس هذا، وينقسمون شِيَعاً على حدود الفواصل الوهمية بينها، وهي فواصلُ السياسةِ بين «أهل القبلة» لا فواصل الدين. وإذا كان تدخّل السلطة في الدين، منذ عهد معاوية، هو ما قاد المعارضات السياسية، من خوارج ومرجئة وقدرية...، إلى اللجوء إلى الدين، وتوسّله لبناء شرعية اعتراضها، فإن إعادة إنتاج هذه الفرق لاستراتيجية استخدام الدين، التي اعتمدتها السلطة، أدخل الإسلام والجماعة المسلمة في أزمة عميقة هي فقدان التماسك، وأطلق فيهما تناقضات حادّةً دَفَعَ الدينُ، كمبدإ جامع، ثمنَها غالياً، وهكذا بات الإسلام «يتكسر على حدّ سيف السلطة التي تحكم باسمه»[١٥]، وورثنا من عهده الأول انقساماً لم يرتفع، وقد لا يرتفع! وربما ذلك ثمن تاريخي تدفعه الأديان جميعاً.

ولقد تكرّر ما حدث في فجر الإسلام، وقاد إلى الفتنة والانقسام[١٦]،

---

(١٥) رضوان السيّد، **الجماعة والمجتمع والدولة**، ص ٣٨٢.

(١٦) عبد الإله بلقزيز، **تكوين المجال السياسي (٢) ـ الفتنة والانقسام**، ط ٢ (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠١٢).

ولكن بصورة أخرى مختلفة نسبيّاً في الملامح والقسمات، منذ بدأ نشوء حركات «الإسلام السياسي» في عشرينيات القرن العشرين؛ إذ شهدنا منذ ذلك الحين ـ وبوتيرةٍ من التصاعد مخيفة ـ تجدُّد ظاهرة التدخل السياسي في الدين من طريق توسّله لبناء شرعية الموقف السياسي، وتجييش الجمهور، وحشد الأتباع، من قِبَل حركات وتنظيمات سياسية لم تقف عند حدود استلهام الدين في مشروعها السياسي فحسب، وإنما أعلنت جهراً عن أن غاية مشروعها إقامة الدولة على الشريعة والدين. ولقد كان ذلك إيذاناً بإعادة إنتاج خصومة اجتماعية حادة، داخل الجماعة الوطنية، نظيرَ الخصومة التي أَحْدَثَهَا، في جسم الجماعة والأمّة، جنوحُ السلطة والفرق الإسلامية لاستغلال الدين واستخدامه في الصراع السياسي والنزاع على السلطة! ومثلما كان توسُّل الدين في السياسة سبباً لنقل الصراع من حدود السياسة والمصالح إلى داخل الدين نفسه، سيكون توسُّلُه اليوم للأغراض عينِها سبباً لتعريض الدين لنزاعٍ جديد على امتلاكه. ولما كان الإسلام ـ تحوَّل بسبب ذلك كلّه ـ إلى إسلامات، بتعدّد المذاهب والفرق والتأويلات، فإن تأسيس السياسة والمشروع السياسي عليه لن يقود سوى إلى تكوين أحزاب طائفية ومذهبية تكرّس الانقسام في الأمّة، وتقودها إلى الصدام الأهلي، وهذا ـ بالضبط ـ ما بِتْنَا نعايِنُه اليوم، بل منذ ثلاثة عقود من ركوب السياسة صهوة الدين!

لم يجانبْ عالمُ اجتماعٍ عربيّ الصوابَ حين قال إن «الإسلام السياسي» اليوم طائفيٌّ بالتعريف[١٧]؛ فالأحزاب التي نطلق عليها اسم الإسلامية أحزاب مذهبية ـ انشقاقية (في دائرة الإسلام الجامع): في فكرها، وخطابها السياسي، وجسمها التنظيمي. إن حركة مثل «الإخوان المسلمين»، ولها تنظيمات في معظم بلدان العالم الإسلامي، لم تستطع يوماً أن تتغلغل في البيئات الإسلامية الشيعية لأن هذه البيئات لا يمكن

(١٧) د. فالح عبد الجبار في حلقة نقاشية في مركز دراسات الوحدة العربية (بيروت) عن الطائفية.

أن تستقبل خطاب حركةٍ سنية، ولأن الحركة لا ترغب في إدخال تعبيرات مذهبية مخالفة فيها. وقُلِ الكلام نفسَه عن أحزاب شيعية مثل «حزب الدعوة» في العراق أو مثل «حزب الله» في لبنان في علاقاتها بالبيئات المسلمة المخالِفة في المذهب. و«الإسلام السياسي»، باستواء قواه على هذا المقتضى الطائفي والمذهبي[١٨]، إنما هو يعيد إنتاج نمط الدولة القائم حين تتدخل في الدين، فتنتصر للمذهب السائد فيها!

إن فرضية لزوم الدولة للدين فرضية زائفة، بل خطيرة إنْ نحن أخذنا في الحسبان أن الدين، في هذه الحال، يُختزَل في مذهب بعينه بوصفه «الصحيح» و«القويم» في الإسلام. وهي أخطر حين يَنْشقّ هذا المذهب الواحد إلى فريقين أو أكثر؛ كانشقاق السنة إلى معتدلة أو وسطية، وإلى «إخوان» وسلفية، وسلفية جهادية، وصوفيات بعدد الطرق الصوفية...، وانقسام الشيعة إلى إمامية، وزيدية، وبقايا الإسماعلية، وانقسام الإمامية منها اليوم، إلى مؤمنة بـ «ولاية الفقيه» ورافضة لها. فأيُّ إسلام هذا الذي ستقوم الدولة بإنفاذ أحكامه في المجتمع والمسلمين؟ وهل «إسلام الدولة» أو«إسلام الحزب الإسلامي» هو عينُه إسلام المجتمع والشعب؟!

رابعاً: تدخُّلٌ محمود

استخدمنا، هنا، تعبير «التدخل المحمود» تمييزاً له من التدخل المذموم الذي عرضنا له، سابقاً، وحددناه في أشكاله الثلاثة: **المماهاة بين الدين والدولة، التدخل الإلحاقي ـ الاستتباعي** (للدولة تجاه الدين)، **والتدخل الإقصائي النابذ**. ونقصد بعبارة التدخل المحمود ذلك النوع من التدخل الذي يَحْفظ التمايُز والاستقلال لكلٍّ من مجال الدين ومجال الدولة. من المبكّر الحديث عن الفصل بين المجالين، في الاجتماع العربي المعاصر، على الرغم من أن ذلك شرطٌ لازبٌ لقيام الدولة المدنية الحديثة، ولفتح الطريق أمام بناء النظام الديمقراطي، ولكن من الممكن

(١٨) راجع الفصل الخامس من هذا الكتاب عن المذهبية والتمذهب.

التفكير في طرق أخرى لفكّ الاشتباك بينهما بما هو اشتباك يُلحق أكبرَ الضرر بالدين وبالدولة في الآن عينِه. وليس التدخل المحمود هذا بدعاً؛ فالدولة العلمانية نفسُها تأتي أشكالاً منه حيث تضع قواعد العلاقة بينها وبين الدين ومؤسساته على مقتضى الاستقلال والاحترام المتبادل. ولو لم يقع هذا النوع من التدخل القانوني للدولة، قصْدَ رسم الحدود بين المجالين، ما كان للعلاقة بينهما أن تستقيم من تلقاء ذاتها.

يمكن الدولة أن تقرّر مجموعةً من المبادئ، دستورياً وقانونياً، تنصُّ على أن الإسلام ملْكيةٌ عامة للمجتمع والشعب ينبغي تنميتها من طريق التربية والتكوين والتعليم والبحث العلمي، وأن تكرِّس حرية الاجتهاد في الدين وتَضْمنهما، من دون التدخُّل فيه بدعوى احترام مذهبِ الدولة الفقهي أو الكلامي. وأن توفّر لحقّ ممارسة الشعائر أقنيتَها ومؤسساتها، وأن تمنع رأيَ فئةٍ من أن يفرض نفسه على فئات أخرى بالإكراه، حيث ﴿**لا إكراه في الدين**﴾[١٩]، وأن تعتني بأوضاع العاملين في مؤسسات العِلم الديني، من مجالس علمية ودُور إفتاء ووزارات وأوقاف، بما يحميهم من غائلة ابتزاز المال السياسي. هذه حقوقٌ للمجتمع على الدولة ينبغي عليها سدادُها عملاً بمبدأ أن الأمّة والجماعة هُمَا حاضنة المِلّة والذّابة عنها. ولكن أداء هذه الحقوق يقترن بدور، رديفٍ، عليها أن تنهض به ضماناً للمبدأ عينه، هو **منع استغلال الدين في السياسة** والصراع السياسي؛ منْعها هي ـ كدولة ـ من ذلك،ومنع القوى السياسية في المجتمع من إتيان ذلك الاستغلال، تماماً كما يمكنها أن تمنع نفسها، مثلاً، من انتهاك حقوق الإنسان أوالعداء على الحريات العامة، ومنع قوى المجتمع من الأمر عينه. إن تدخّل الدولة في الشأن الديني في هذا المجال، تدخُّلٌ لصالح المجتمع ولصالح الدين وليس ضدّهما، وهو ما يبرّر لنا تسميته بالتدخل المحمود. إن هذا التدخل القانوني تدخُّل شرعيّ ومشروع لأنه يقع باسم الأمّة ونيابةً عنها، وهو يكون كذلك **بشرطيْن: أن لا تستغل الدولة تحييد الدين في**

---

(١٩) القرآن الكريم، «سورة البقرة،» الآية ٢٥٦.

الحياة السياسية من أجل احتكاره، أو استخدامه لبناء شرعيتها أو ضدّ خصومها؛ ثم **أن يحصل تدخلها نتيجة توافق وطني على تحييد الدين من المنازعات السياسية**، وأن يعبّر التوافق ذاك عن نفسه من خلال المؤسسات الدستورية ويتحوّل إلى قانون.

هل يستفاد من ذلك أنه سيكون ممنوعاً على الحركات أو التنظيمات الإسلامية أن تنشط سياسيّاً، وأن تتمتع بالشرعية القانونية أُسوةً بغيرها من الأحزاب السياسية الأخرى؟

ليس هذا هو القصد إن كان يَسَعُ هذه الحركات أن تتحول، فعلاً، إلى أحزاب سياسية مدنية[٢٠]، وأن تكفّ عن استغلال الرأسمال الديني في العمل السياسي: مثلما كانت تفعل في الماضي. إن استلهامِ مبادئ الدين في العمل السياسي أمرٌ مشروع، وقد يكون ضرورياً لِأَخْلَقَةِ الحياة السياسية، التي تجرّدت من الأخلاق، ولإعادةِ ضخ مبادئ الفضيلة، والخير، والتضامن، وحرمة الكرامة الإنسانية، والعدل، والصدق، والأمانة، وغيرها من المبادئ، في نسيج العمل السياسي وفي علاقة السياسةِ بالناس. غير أن فارقاً عظيماً يقوم بين فلسفة الاستلهام هذه، وبين بناء المشروع السياسي على الدين وادّعاء الحديث باسمه. من شأن الأولى تعظيم السياسة وتنمية عمرانها وتجهيز داخلها بخُلُقية عالية، ومن شأن الثاني تدمير الحياة السياسية وتخريب عمرانها وتلغيم داخلها بعوامل التفجير.

---

(٢٠) راجع كلامنا، في الفصل الأول، عن القواعد الانتقالية الأربع.

الفصل الخامس

في المذهبية والتمذهب

أولاً: المذهبية كجزء من تاريخ الأديان

هل يمكن الانتماء إلى دين، أو التديُّن، أن يَحْصُل من دون تمذهُب، أي من دون التعبير عن نفسه من خلال الشعور بالتمايُز داخل البنية الاعتقادية الواحدة، ومن دون الانصراف إلى تنمية ذلك التمايز وحراسته في وجه عوامل الاشتراك والتوحيد دَاخل تلك البنية الاعتقادية الجامعة؟

نظريّاً: نعم، أمّا عمليّاً فلا!

يمكن التديُّن أن ينشأ بمعزلٍ عن التمذهب، بل تلك حالُه في تكوين أيّ دين، أي في **لحظة الإنشاء** من ذلك التكوين؛ وبيانُ ذلك أن التدين اعتقادٌ بفكرةٍ عليا، وتعبيرٌ طقوسي: وجداني، وسلوكي، واجتماعي عنها: أكانت مجسَّدةً في نصّ (=وحي)، أو كانت تعاليم، أو منظومَةَ قيمٍ دينية وأخلاقية يحملها صاحب دعوة. والغالب على أتباع الدين، في مراحل التأسيس، أن يمارسوا تديُّنهم على نحوٍ من البساطة شديدٍ، وأن يكونوا في غَنَاءٍ عمّن يقوم مقام الوسيط بينهم وبين النصّ أو التعاليم؛ إذِ العلاقة بهما (النصّ والتعاليم) تكون مباشِرة، ولعلها تكون كذلك مع صاحب الدعوة أو الرسالة. هكذا بدأت الأديان التوحيدية الثلاثة: خالية من التمذهب ومن أسباب الانقسام الذاتي على حدود الاعتقادات الفرعية. بل هكذا، أيضاً، بدأت سائر الأديان في آسيا القديمة.

تتكوّنُ الجماعةُ الاعتقادية الكبرى كجماعة موحَّدة، يؤسِّس النصُّ، أو تؤسِّسُ التعاليم، شعورَها بالانتماء المشترَك الواحد. بل إنها عادةً ما تخرجُ من واقع الانقسام على حدود هويّات اجتماعية متمايزة إلى واقع الالتحام في كيانية جديدة موحَّدة. وتتغذى وحدتُها الدينية، مع الزمن، في مواجهة جماعات مِلّية أخرى تُخالفُها الاعتقاد والشرائع. وغالباً ما يكون إيقاعُ نموِّ التمركُز الذاتي على فكرة التميُّز والتمايُز لدى جماعةٍ اعتقاديةٍ ما حين تُجَاورها في المكان الجماعاتُ الأخرى المخالفة. وهو يَعْظُم أكثر حين يكون الجوار قريباً؛ كأن تنتمي هي وسواها من الجماعات إلى مجتمعٍ واحد مثلما حصل في تاريخ المجتمع العربي الإسلامي. في مواجهة الآخر (الاعتقادي) لا تختلف الجماعة على نصّها، ولا تنقسم في فهمه، بل لعلّها لا تلتفت إلى ما تمور به بيئتُها الداخلية من أسباب التباين في النظرة إلى الدين الجامع وتعاليمه؛ ففي غيرها، ممّن يخالفها المِلّة، كثيرٌ من الرصيد الذي يَصُبّ في وحدتها، ويرفع من مكانة نصّها التأسيسي في وجدانها، ويدفع نحو تماهيها مع ذلك النصّ بوصفه عنوان وجودها.

إن هذه الصّلة بالنصّ ثابتةٌ في الأديان التوحيدية كافة، وشديدةُ الحضور والظهور حين يقع الاحتكاك بين أتباع الديانات على حدود مجتمعات متجاورة، أو داخل مجتمع واحد متعدّد الانتماءات الدينية. وهي تولِّد، باستمرار، عوامل اللحمة والتماسك في جسم كل مجموعة اعتقادية. ويكون ذلك في الأحوال كافة، وحتى حينما لا يقع تماسٌّ واتصال مباشر بين جماعة دينية وجماعات أخرى؛ فإن الجماعات يستبطن بعضُها البعضَ ويستدعيه في الوعي أو المتخيَّل الجمْعي؛ فقد يكفي الصراع على تمثيل الحقيقة (=الدين القويم) كي تستحضر الجماعةُ الواحدةُ غيرَها، فتتمسك بنظرتها إلى نفسها بصفتها الكيان البشري الذي تتجسد فيه الحقيقة العليا في نقائها وصفائها، والمؤتَمن على إبلاغها إلى العالم (ذلك - مثلاً - ما يعنيه الصراع بين أتباع الأديان التوحيدية الثلاثة على التمثيل الصحيح للعقيدة التوحيدية الإبراهيمية).

غير أن التمسّك بالنصّ/التعاليم، والنموذج النبويّ، وبفكرة الجماعة الواحدة الموحَّدة في مواجهة غيرها من الجماعات الاعتقادية، لا يوفّر ـ دائماً ـ ضمانةً ضد الانقسام والتمذهب، أو مادةً لتجديد وحدة الجماعة الدينية في التاريخ: في مطلقِ مكانٍ وفي مطلق زمان: ولم يحصل أن ديناً من الأديان ـ التوحيدية وغير التوحيدية ـ ظل محافظاً على وحدة الجماعة التي تعتنقه، أو خَلَا من أيِّ شكلٍ من أشكال التفرُّق والانقسام فيه، على الرغم من جوامع النصّ والكيان الاعتقادي، و ـ أحياناً ـ الدولة الواحدة. وليس السبب في الانتقال من حال التوحُّد إلى حال التمذهُب نقصاً في الإيمان، أو انحرافاً في فهم التعاليم، أو خيانةً للأصول، أو ما في معنى ذلك من النظائر، وإنما مأتاهُ من أن انتقالاتٍ موضوعيةً تحصل داخل كلّ دين، وتُلقي بنتائجها على المنتسبين إليه: **الانتقال من النصّ الديني إلى الجماعة، الانتقال من الجماعة الدينية إلى الجماعة السياسية، الانتقال من السلطة العليا (الإلهية) للدين إلى السلطة البشرية (الفقهية، الإكليروسية السياسية) للدين، الانتقال من النصّ الديني أو من الرأي إلى المؤسسة (=مأسسة الدين)...إلخ.** هذه جميعُها عوامل تصنع شروط ذلك الذي سميناه الانتقال من التوحُّد إلى التمذهب.

هكذا نتأدّى إلى القول إن التمذهب **ظاهرة تاريخية** في الأديان كافة، أو ظاهرة في تاريخ الأديان ذاتُ أسباب تفسّرها، وليس حالةً شاذة أو مجافية لمنطق الدين؛ وبيانُ هذا أن منطق الدين غير منطق النصّ الديني والتعاليم؛ **فالدين ليس النصّ فحسب ـ أو حصراً ـ وإنما هو أيضاً الناس (=الأتباع) الذين يقرأونه**، ويفهمونه نوعاً من الفهم المتناسب مع مستوى مداركهم العقلية، ومع ظروف تلقي النص (وهي ظروفهم الاجتماعية والسياسية...)، ومع شروط ذلك التلقي المتغيرة بتغيّر المكان والزمان، ثم تناسباً مع المصالح التي تصنع أنواعاً مختلفة من الفهم للتعليم الديني. وبكلمة، **إن التاريخ جزء من بنية الدين**، لأن النصّ لا يبقى نصّاً معزولاً، وإنما يدخل في نسيج التاريخ حين يتمثّله من يعتنقه. والذين يعتنقونه بشرٌ

تحكمهم المصالح والأهواء والإرادات المتضاربة، كائنات يصنعها التاريخ المادي الموضوعي لا كائنات تخرج من رحم النص وتعلو على التاريخ.

غير أن تقرير هذه الحقيقة (=التمذهب ظاهرة تاريخية) لا يعني، بحال، أنها شرعية ومشروعة، من وجهة نظر المؤمنين في الأديان كافة، وإنما هي ـ في حقيقتها ـ قرينةٌ على وجْهٍ من أشدِّ الوجوه قتامةً وبؤساً في تاريخ الأديان، وفي تاريخ الإسلام بخاصة. غير أن الحكم على التمذهب، بأي نوعٍ من أنواع الحكم، فعْلٌ معياريّ وليس فعلاً معرفيّاً، وهو ـ لذلك ـ لا يستقيم إلّا بفهمه كظاهرة لها في التاريخ أسباب.

سنتناول، في ما يلي، أدوار ستة عوامل في توليد ظاهرة التمذهب في تاريخ الإسلام: دور **العامل السياسي** (= الصراع على السلطة)؛ دور **العامل الاجتماعي** (= البُنى القبلية العصبوية)؛ دور **العامل الثقافي** (= الميراث الثقافي والديني قبل ـ الإسلامي)، دور **العامل الجغرافي** (= المكان)؛ دور **العامل المعرفي** (= التلقي والتأويل)؛ ثم دور **العوامل الخارجية**: قديماً وحديثاً. من الصعب تمييز نسبة أثرِ كل عاملٍ من هذه العوامل في توليد تلك الظاهرة، غير أن كثيراً ممّا يبدو عوامل باهتة، أو غير ملحوظة، ذو أثرٍ شديد وإن هو بَدَا خفيّاً.

١ ـ سياسات التمذهب

التمذهب ثمرةٌ من ثمار **المنازعات السياسية والصراع على السلطة** داخل الجماعة الإسلامية منذ عهدها الأول. أيّ قارىءٍ لمصادر التاريخ الإسلامي يعرف ذلك؛ ما إن اندلعتِ الحرب الأهلية، عقب مقتل الخليفة عثمان، حتى تشظَّت وحدةُ الجماعة وتبدّدت لتنشأ من شظاياها جماعاتٌ فرعية مغلقة، سرعان ما صارت مذاهب. ما عُرِف في تاريخنا باسم «العثمانية»، و«الحزب الأموي»، و«الخوارج»، و«الشيعة» هو أبْكر تلك الثمْرات نضوجاً في أبْكر لحْظات ذلك الصراع (بين العام الثاني والثلاثين للهجرة والعام الواحد والأربعين). وسيُطلِق اصطفافُها التقاطبي موجةً ثانية

من التمذهب بدأت بميلاد «المرجئة» قبل أن «تنتهي» بقيام «أهل السنّة والجماعة».

ليس مصادفةً أن الصاعق الذي فجَّر التمذهب، في ذلك الإبّان، هو مسألة الإمامة والموقف منها، وما يرتبط بها ويتفرّع منها من أسئلةٍ حول الأحقية، ونصاب الشرعية والمشروعية، وصلة الدين بالإمامة...إلخ. ولقد حصل ذلك السجال السياسي، ابتداءً، متوسّلاً مفرداته السياسيةَ المباشرة قبل أن يَؤُولَ إلى جَدَلٍ عَقَدي، أو جدالٍ في العقيدة (=علم الكلام). ويُطْلِعنا هذا التلازمُ التكويني بين التمذهب وجداليات الإمامة على العامل التحتي والتأسيسي لظاهرة المذهبية في الإسلام: العامل السياسي وتحديداً عامل النزاع على السلطة.

كما أنه من غير المصادفة أن انطلاق ظاهرة التمذهب اقترن بما أصاب مركز الخلافة، ومنصب الخليفة، من تدهورٍ في هيبته ورأسماله المعنوي (والكارزمي) جرّاء الاجتراء عليه؛ منذ الثورة على الخليفة عثمان إلى إبَايَةِ كبار الصحابة الاعترافَ لعليّ بن أبي طالب بشرعية خلافته. لقد كانت الخلافةُ تعيش نزيفها المديد حين باتت موْطن تنازعٍ ونزاع، وفقدت مرجعيتها، بل سلطانها على أراضيها والأمصار. ومِن مِداد ذلك النزيف كُتِبَتْ أولى أسطر المذهبية في الإسلام.

ومع أن ضَعْف نظام الخلافة الراشدة، في عهده الثاني بين ثلاثينيات القرن الهجري الأوّل وأربعينياته، وتآكُلِ هيبته في أعين المعارضين لعهدَيْ الخليفتين الثالث والرابع، وما استجرَّهُ ذلك الضعف من صراعات طاحنة على السلطة، ومن فتنةٍ عمياء عامّة ومعمَّمة...، كان السبب في توليد ظاهرة المذهبية والتمذهب في الإسلام، مثلما أَلْمَحْنا إلى ذلك، إلّا أن استعادة «الخلافة» وحدَتَها وسلطانها، بعد تولية معاوية وتنازل الحسن بن على بن أبي طالب عن الحكم لصالحه، لم يضع حدّاً للتفكك داخل وحدة الجماعة الإسلامية، إذا كان قد استعاد وحدة الدولة وهيبتها؛ إذِ استمر التمذهب والاستقطاب المذهبي نشِطاً مثلما كان، بل إن وتائرَهُ، والشروخَ التي أحدثها في جسم الجماعة، زادت قوةً وشِدَّةَ مفاعيل.

وتفسيرُ ذلك لا يتعصّى؛ فالذي انتصر واحْتَاز سلطةَ الدولة لم يكن إلّا فريقاً واحداً من الفرق التي تنازعت على السلطة. لذلك ما رأتِ الخوارجُ والشيعة، مثلاً، في الدولة الجديدة الموحَّدة دولتَها، بل سلطة اغتُصبت من الجماعة اغتصاباً.

لم ينتهِ الصراع على السلطة بنجاح الأمويين في توحيد الدولة وبسطِهم سلطانَها على أرض الإسلام كافة، وإنما هو استمرّ يُفصح عن نفسه في صورٍ شتّى من الإفصاح: ثورات عنيفة (=ثورة ابن الزبير، ثورة ابن الأشعث)، ومواجهات لم تنقطع (مع الخوارج خاصة)، واعتراض سلميّ وعلنيّ (من الشيعة)، ونقد صريح من الفقهاء (الحسن البصري خاصة)، ومن بعض المرجئة ...إلخ. وكانت خاتمتهُ التحالف العريض الذي نُسِج بين العباسيين والعلويين والخراسانية، وقاد إلى «الثورة العباسية» التي أسقطت الحكم الأموي. ولأن ذلك الصراع على السلطة استمر طيلة هذه الفترة، من سلطان الأمويين، لم يكن للتمذهب سوى أن يستمر ويرسخ أكثر، خاصة وأنه كان غطاءً «فكرياً» للأحزاب والقوى السياسية المتقابلة، أو كان هو الشكل «الإيديولوجي» المتاح، لحظتئذ، للتعبير عن الرؤى والخيارات السياسية لدى تلك القوى.

على أن القاع السياسي للتمذهب والمذهبية لم يكن لِيَحْجُبَه جنوحُ الفرق السياسية الإسلامية للتعبير عن نفسها بمفردات عقَدية مثل: مرتكب الكبيرة، الكفر، الإيمان، المخلَّد في النار، المعصية، الجوارح، الإرجاء...إلخ.؛ فالمفردات هذه ـ وقد مهَّدت لنشوء الجبرية والقدرية ولميلاد علم الكلام ـ وُلِدَت في سياقات تاريخية ونزاعية خاصة لم يكن من الممكن إلّا أن تستدخل المسوِّغات الدينية لتأسيس أيّ موقفٍ سياسي؛ فلقد كان سؤال الإمامة ـ وهو أمّ الأسئلة حينها ـ سؤالاً دينيّاً بمقدار ما كان، في الوقت عينِه، سؤالاً سياسيّاً؛ إذ هو ـ ابتداءً ـ سؤالُ الشرعية من وجهة نظر الدين، أو قُلْ من وجهة نظر نصوصه المُؤَوَّلَة والمحمولة على معانٍ متعددة بتعدُّد المُتَأَوِّلة. والنزاع، لذلك السبب، إنما كان يجري على تمكين روايةٍ بعينها للشرعية من السيادة على روايات أخرى، قصد التسويغ

لموقف سياسي بعينه، وإحاطته بالحُجِّية والشرعية الدينيتين.

لم تتغيَّر صورةُ التمذهب، بما هو **استقطابٌ سياسي** داخل الجماعة الإسلامية، بميلاد علم أصول الدين (=الكلام)؛ فلقد ظلت ظلال السياسة حاضرة في موضوعات الكلام: في مسائل الإمامة، والعدل، وحرية الأفعال الإنسانية، والجبر، والخلاف على مرتكب الكبيرة وحكمه في الشرع، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر...إلخ.، لكنها (موضوعات) أخذت منحىً كلاميّاً تجريديّاً لم يكُن التمييز فيه بين العَقَدي والسياسي ميسوراً دائماً، وإن كان غير ممتنع. وإذا كان التمذهب اخترق علم الكلام فوزَّعَهُ بين اعتزالٍ وأشعرية وماتُريدية، فهو اخترق علوماً أخرى ـ لم تكن الجدالات الداخلية فيها بعيدة عن السياسة ـ مثل الفقه وأصول الفقه: صار للسنة فقه خاصّ بهم، وللشيعة فقه، وللخوارج (الإباضية) فقه..... كما ذابت مدارس في أخرى فأصبح للفقه الإمامي الجعفري غلبةٌ عند الشيعة، كذلك ذاب فقه الأوزاعي والفقه الظاهري في غيره، فانتهى الأمر إلى مذاهب سنية أربعة غالبة. وهكذا رُسِمت حدود المذاهب في الفقه، **وباتت علاقة المسلمين بنصوص الدين وتعاليمه تمرُّ بوسيطٍ هو المذهب، وما سار عليه الأتباع من تقليد الإمام المؤسِّس.**

لم تكن السياسة غائبة في ذلك كله: كانت حاضرة حضوراً قويّاً، فالناس تأخذ بالاعتزال أو الأشعرية في العقيدة تبعاً لما تبغيه السلطة، وهي تكون على مذهب أبي حنيفة أو مالك أو الشافعي أو أحمد لأن السياسة قضت بذلك. واستمرتِ الحال في ما بعد؛ فرض الصفويون التشيّع في إيران، وفرض العثمانيون مذهب أبي حنيفة في أنحاء إمبراطوريتهم...، فكانت السياسة، التي أنتجت التمذهب، هي عينُها التي تعيد إنتاجه....

٢ ـ اجتماعات التمذهب

لم تكن العوامل السياسية وحدها مسؤولة عن توليد ظاهرة التمذهب في الإسلام، وإن كانت هي العوامِلَ الأساس والأشدَّ تأثيراً؛ كان إلى جانبها، عوامل أخرى ذات طابع اجتماعي، مثل عامل المكان أو الموطن،

وعامل البنية الاجتماعية القَبَلية وما يرتبط بها، وينتج منها، من ظواهر التضامن والاعتصاب. فهذه جميعُها فَرضت في الإسلام، وفي بيئةِ اجتماعه السياسي، أحكامَهَا التي ليس يحْسُن بالتحليل التاريخي والعلمي، لتاريخ الاجتماع السياسي الإسلامي، أن يُتجاهل ما كان لها من عظيم أثرٍ في توجيه حياة المسلمين وصراعاتهم الوجهةَ التي أخذتْها في التاريخ. ومع أن دعوة الإسلام أتت عابرةً حدود الجغرافيا وحدود البُنى القبَلية التقليدية الموروثة، ورامَتْ صَهْر الجماعات المختلفة في بنية عَقَدية اجتماعية موحَّدة، وتوليد كيانيّة جامعة قوامُها التوحيد (بمعنيَيْه الديني: وحدانية الله، والاجتماعي: وحدة الجماعة)، إلّا أن تاريخ الإسلام، وما اكتنفه من تناقضات وصراعات داخلية، يُطْلِعنا على ما كان لتلك العوامل من أدوار في صُنْع فصول منه، وفي إنتاج ظواهرَ نُظِر إليها ـ دوماً ـ بصفتها تُجافي منطق الرسالة المحمدية.

التمذهب إحدى تلك الظواهر التي بَدَت كذلك، والتي لم تكن بعيدة عن فعل عوامل الجغرافيا والاجتماع الأهلي. وليس من شك في أن هذه الصورة (المُبْهَمة) من صُور الاقتران بين التمذهب وأسبابه الاجتماعية هذه، تستبين أكثر، ويرتفع عنها الإبهام أكثر، كلما أخذنا في الحسبان ما حصل، في تاريخ الإسلام وصراعاته، من **تَمَفْصُلٍ** بين العوامل السياسية والعوامل الاجتماعية؛ فالكثير ممّا بَدَا خلافات دينية بين المسلمين، حول فهم تعاليم دينهم في الشأن العام (=الإمامة تحديداً)، إنما كان جوهرهُ سياسيّاً وإن هو استعار مفردات الدين للتعبير عن نفسه. غير أن هذا الطابع السياسي (=التأسيسي) لتلك الخلافات كان محمولاً على حوامل اجتماعية (= قبلية ومناطقية في الأساس)، وهو ما أكسب الخلافات تلك، طابع الاحتداد والعنف؛ فلقد كان لكل رأيٍ أو موقفٍ سياسي جماعتُه الأهلية (القبلية والمناطقية) التي تزوّده بالقوة التي إليها يحتاج، وكان انتصار موقفٍ على آخر وقْفٌ على الشوكة والعصبية التي له، لا على الحُجّية الدينية أو على صدق الالتزام الديني.

يتعصّى على التحليل العلمي بناءُ فهْمٍ موضوعي للتمذهب، بما هو شكلٌ من أشكال الانغلاق الفكري على عقيدة (= دوغما)، بمعزلٍ عن رؤية ما كان من صلات بينه وبين **الاعتصاب**، بما هو الشكلُ التاريخي الرئيس **لعلاقات التضامن الأهلي** في الاجتماع العربي الإسلامي؛ ذلك أن الغالب على التمذهب أن يُفْصِح عن نفسه داخل بيئة اجتماعية منغلقة، تقوم في نطاقها تضامنات داخلية يصنعها **النّسب**[1]، أو تدْخُل علاقات الموطن والجوار في تشكيلها. الذين شكلوا نواة الخوارج كانوا ـ مثلما تفيد مصادر التاريخ[2] ـ من القرَّاء ومن القبائل الطَّرَفِيَّة التي نظرت إلى المركز (= المدينة) بريبة شديدة، وظلّت متحسّسة من سيطرة قريش على السلطة والثروة. وحين تبلورت الموضوعات الخارجية (أو الخوارجية) في مسائل الإمامة[3]، وشكلت جوهر المذهب، لم يكن صعباً إدراك مغزى الإلحاح الخارجي على أن الإمامة حقّ مشاع في الإسلام، وليس من أحكار أحد؛ فلقد كان في ذلك ردٌّ صريح على الاحتكار القُرشي للسلطة بوجهيه: الأموي ـ وتالياً السّنيّ ـ الذي يحصر الأحقية في قريش، والعلويّ (الشيعي) الذي يحصرها في نصابٍ قُرَشي مخصوص: آل البيت.

ما يقال في التمذهب الخارجي يقال في التمذهب الشيعي، وفي سواه من تمذهبات؛ قام المذهب على عصبية هاشمية عامّة، في مواجهة عصبية أموية، لكنه ارتكز على اعتصابٍ علويّ خاصّ، تمييزاً وتميُّزاً من الاعتصاب العباسي. وليس إلحاح الإمامية ـ كما الإسماعيلية ـ على

---

(١) انظر: عبد الرحمن بن خلدون، **المقدمة** (بيروت: دار الكتاب العربي).

(٢) انظر في هذا: أبو جعفر بن جرير الطبري، **تاريخ الأمم والملوك** (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٩٧) ج ١؛ أبو الحسن المسعودي، **مروج الذهب ومعادن الجوهر** (بيروت: دار المعرفة، ٢٠٠٥) ج ٢؛ عز الدين ابن الأثير، **الكامل في التاريخ** (بيروت: دار الكتاب العربي، ٢٠٠٤) ج ٢.

(٣) انظرعرضاً لها في مادة «الخوارج» لـ ليفي دِلّا فيدا (G. Levi Della Vida) في: منتغمري وات: **دائرة المعارف الإسلامية**، ٣٣ ج (الشارقة: مركز الشارقة للإبداع الفكري، ١٩٨٨).

عقيدة الإمامة بما هي حقٌّ محصور في آل البيت، يَتَنَاقَل بالوصية لا بالاختيار، إلّا التعبير المباشر عن التمفصل بين المذهبي والعصبويّ. غير أن الاقتران بين التمذهب والاجتماع الأهلي، في الحالة الشيعية (كما في غيرها)، تعزَّز بتأثير عامل المكان أو الجغرافيا (= روابط الجوار المناطقية)؛ فالتشيع لآل البيت لم يَبْقَ محصوراً في قسمٍ من العصبية الهاشمية، بل أضحى معمَّماً على سائر الكوفة ومعظم العراق. وهو، هنا، لا يختلف عن التعصب الشامي لبني أمية وسلطانهم؛ الذي بدأ أمويّاً، ثم ما لبث أن عمَّ سائر بلاد الشام.

ويمكن الباحث في تاريخ تكوُّن المذاهب وتطوّرها، في الإسلام، أن يلحظ تأثير المكان حتى في تشكّل مذاهب الفقه الإسلامي؛ إن حظوظ أيِّ مذهب فقهي من مذاهب الفقه الإسلامي في الانتشار، في مِصْرٍ ما من الأمصار، إنما هي ـ فضلاً عن دور العامل السياسي السلطوي ـ من ثمْرات عوائد وأعراف ذلك المِصْر، فكلّما تقاربتِ الشقة بين منظومة العادات والأعراف ومنظومة التشريع في فقهٍ بعينه، كانت فرصتُه في الفُشوِّ والانتشار فيها عوامل أعظم، وكلّما تباعدتِ الشقةُ تلك صِيرَ إلى العمل بأحكام غيره إن كان بينه والمنظومة بعضُ الجِناس. وإذا كان الفقه نفسُه قد استدخل العرف والعادة في منظومة أحكامه، فما ذلك إلّا لأنّه تواصَل مع مواريث المكان والاجتماع الأهلي.

لا يمكن النظر إلى ظاهرة التمذهب، إذن، بوصفها، فقط، تعبيراً عن ضيقِ أفقٍ في النظر إلى النصّ وتعاليمه، وإلى الجماعة الدينية والسياسية التي تجسِّدهُ، أو يتجسَّد فيها، ومَن هُمْ أولئك الذين يستحقون ـ داخل تلك الجماعة ـ أن ينطقوا باسمه، أو يحتكروا تمثيلَه والتعبيرَ عنه. إن ضيق الأفق هذا واقعٌ تاريخي، وثقافي، وديني، لا يَقْبَل الإنكار ولا الاستصغار، لكنه ليس يكفي ـ وحده ـ لتفسير ظاهرة التمذهب في تاريخ الأديان، وفي تاريخ الإسلام على نحوٍ خاصّ. إن العودة إلى سياقات التطور التاريخي للإسلام والجماعة الإسلامية، وما أنتجه ذلك التطور من

ظواهر سياسية واجتماعية كبرى ـ والصراعات الداخلية وجْهٌ منها ـ تُطْلِعنا على الأدوار الكبرى التي نهضت بها عوامل مختلفة في إنتاج هذه الظاهرة[٤] وترسيخها في الاجتماع الإسلامي لذلك العهد الأول منه: الذي تولدت فيه حركات التمذهب. وهي تُطْلِعنا، بالمقدار نفسِه، على دور العوامل الخارجية، في الماضي والحاضر، في التلاعُب بالتمذهب وتحريكه، كطاقةٍ تدميرية، في تناقضات الاجتماع العربي والإسلامي.

٣ ـ أثر المواريث الثقافية

بمقدار ما يمكن النظر إلى التمذهب بوصفة ثمرةً لفعل العوامل السياسية والاجتماعية والجغرافية، يمكن قراءته في سياق تأثيرات المواريث الثقافية والحضارية التي كان المجتمع العربي الإسلامي عرضةً لها، وشكَّلت فيه فاعلاً، ملحوظَ الآثار، في تكوين اجتماعه الديني والثقافي. والمواريث، التي نعني، كناية عن جملة العقائد والأفكار والتيارات الدينية والثقافية التي تعرَّفَ إليها العرب، من طريق الاحتكاك المباشر بأتباعها، من الشعوب التي خضعت أراضيها لسلطان الإسلام، سواء منهم من ظلوا يعتنقونها، مثل النصارى واليهود والصابئة والمانوية ...إلخ.، أو مَن دخلوا في الإسلام، وبقيَ في وعيهم شيءٌ ـ كثيرٌ أو قليلٌ ـ من بصماتها. والمواريث هذه، وقد بدأت مغْلَقَة في بيئاتها الاجتماعية الأصل، لم تَعُد كذلك بعد توسُّع حركة الاندماج السكاني في المجتمع العربي الإسلامي، وإنما شاعت وفَشَت، أكثر فأكثر، في امتداد اتساع نطاقِ التبادل الاجتماعي، والثقافي، والقيمي، بين الجماعات الاجتماعية المختلفة التي تألّف منها ذلك المجتمع، فكان لشيوعها في البيئة الإسلامية آثارٌ، على درجةٍ كبيرةٍ من الأهمية، في المجالَيْن الديني والثقافي.

من نافلة القول إن خروج الإسلام والمسلمين من حدود جزيرة

---

(٤) ذلك ما حاوله كثير من الدارسين العرب والغربيين. انظر أمثلة لذلك في: عبد الرحمن بدوي، **مذاهب الإسلاميين** جزآن في مجلد (بيروت: دار العلم للملايين، ١٩٧١-١٩٧٣)؛

Henri Laoust, *Les Schimes dans l'Islam* (Paris: Payout, 1977)

العرب إلى المحيط، من طريق الفتوح الكبرى في العراق والشام ومصر وبلاد فارس، هيّأ لأدوار المواريث تلك شروطها. وليس معنى ذلك أن العرب ما تعرَّفت على بعض هذه العقائد الجديدة قبل الفتوحات؛ فالتاريخ يُطْلِعنا على حقيقتين لا سبيل إلى إهمالهما في التحليل؛ **أولاهما** أن الجزيرة العربية كانت متعددة الديانات[٥]، قبل دعوة الإسلام وأثناءها، فكان فيها يهود ونصارى وصائبة فضلاً عن الوثنيين ـ ابتداءً ـ والمسلمين (تالياً). ولم يكن عسيراً على عرب تلك الفترة أن يتعرفوا إلى عقائد تلك الجماعات التي احتكوا بها وتواصلوا معها، قبل الدعوة، ثم جادلوها في آرائها بعد الدعوة. **وثانيتهما** أن اتصالاً لم ينقطع بين اليمن والحجاز وبين بلاد الشام، بسبب التجارة وانتقال القوافل، كان إطاراً للعلاقة بين أهل الجزيرة وجوارها الشمالي، ومناسبةً مستمرة للوقوف على وجوهٍ من العِلْم بما يكتنف العالم الخارجي من أفكار وعقائد مخالفة. غير أن الفتوح الكبرى، والاتصال الواسع بالعالميْن البيزنطي والفارسي، والإقامة في العراق والشام ومصر وسواها، والاختلاط والتزاوج...، نقل علاقات التبادل الثقافي إلى ذُرىً لا سابق لها.

ومن الطبيعي أن تختلف الصورة، بعد الفتوح، عمَّا كَانَتْهُ قبْلها، وأن يكون أَظْهَرُ المتغيّرات فيها هو **مفاعيل** التأثير المتبادل. ويَسَعُنا أن نرصُد، سريعاً، وجهيْن لتلك المفاعيل؛ **أولهما** يتمثَّل في نوع تمثُّلات الإسلام لدى منِ اعتنقوه من أتباع الديانات الأخرى، **وثانيهما** نوع الأثر الذي خَلَّفَتْه لدى العرب المسلمين معاشرتُهم لغير المسلمين، أو للمسلمين الجدد المعتنقين ـ سابقاً ـ لأديان وعقائد أخرى، واختلاطهم بهم، ومصاهرتهم لهم، وحتى مجادلاتهم معهم.

لا نملك، في المسألة **الأولى**، أن نتجاهل حقيقةً تاريخيةً ـ وفكرية ونفسية ـ غير قابلة للإهمال في التحليل؛ ومقتضاها أن الوافد على عقيدةٍ

---

(٥) Louis Gardet, *Les Hommes de L'Islam: Approche des mentalité* (Paris: Hachette, 1977).

جديدة ـ الإسلام في حالتنا ـ لا يمكنه أن يتحرّر، بسهولةٍ أو يُسْرٍ، من تأثيرات عقائده وقيمه التي كان عليها قبْلاً، وخاصة حينما يكون اعتناقُه للدين الجديد (= الإسلام) ناجماً من حاجة موضوعية ضاغطة (= التحلُّل من ضريبة الجزية، مثلاً، أو السَّعي في الاندماج السياسي وتحصيل مغانم في السلطة). وتلك كانت حالة أكثر من اعتنق الإسلام من «أهل الكتاب»، أو من أتباع العقائد الفارسية القديمة كما تقول كتب التاريخ. وليس معنى ذلك أن الوافدين على الإسلام كانوا، جميعاً، من هذا الضرب، فلقد كان فيهم من جنح له بوازع النداء الداخلي والإيمان، لكن ذوي المصالح في اعتناقه كانوا كثرةً كاثرة. وفي الأحوال جميعاً، لا بدّ من أن يَظل في نفوس هؤلاء وأولئك شيءٌ مما كانوا عليه، قبل وفودهم على الإسلام؛ ليس على صعيد التعاليم بالضرورة وإنما على صعيد فهم رسالة الدين الجديد من خلال شبكة معرفية قبْلية، متكوّنة داخل الثقافة الدينية السابقة. ولم يكن عبثاً أن مؤرّخين مسلمين كثراً توقفوا، طويلاً، عند ظاهرة «الإسرائيليات»، مثلاً، فرأوا فيها تعبيراً عن دسٍّ ووضْعٍ أتاهُ مَنْ كانوا على دين اليهودية قبل إسلامهم؛ إمَّا لِغَرَضٍ سيّئ مثل تحريف تعاليم الإسلام، وبلبلة فهْم المسلمين لها، أو من دون قصدِ مُغْرِض ما خلا الاعتقاد بأن الإسرائيليات تضيء ما غمض في نصوص الإسلام!

أمّا في المسألة **الثانية**، فلا يخفى أن المسلمين من العرب تأثروا كثيراً، في تمثُّلاتهم، لتعاليم دينهم بما روَّجه غيرُ العرب من الأفكار والعقائد، سواء كان هؤلاء ممن أسلموا ـ بعد الفتح ـ أو ممَّن بقوا على أديانهم وعقائدهم وكانوا من «مواطِني» الدولة. لقد توقّف باحثون كثر ـ غربيون وعرب ـ أمام بعض ظواهر وعلامات ذلك التأثير وهم يدرسون الفرق الإسلامية وعقائدها، مثل الإسماعيلية أو بعض تفرعاتها الدرزية والعلوية (=النصيرية)[٦]، وحضور بعض بصمات المسيحية والديانات

(٦) انظر في هذا: جواد علي، **المفصّل في تاريخ العرب قبل الإسلام** [د.م.]: آوند دانش للطباعة والنشر، ١٩٩٥)، ١٠ مج.

الهندية والفارسية فيها، وبعضهم ذهب إلى البحث في تلك المصادر المسيحية حتى في فكر الشيعة الاثنيْ عشرية وبعض عقائده (الغيبة، الرجعة...إلخ.)، فضلاً عن البحث في تأثيرات المسيحية والعقائد الهندية في التصوف الإسلامي.

ومن نافل القول إن تأثيرات غير المسلمين في المسلمين لا تنحصر في هذه المساحات التي ذكرنا؛ فهي شملت مساحات أوسع من ذلك بكثير، وطالت حتى العلوم والمعارف التي نظر إليها السواد الأعظم من الناس بوصفها العلوم الشرعية النقلية التي هي، عندهم، موطن إجماعٍ كالفقه وأصول الفقه، وعلم أصول الدين. إذ لم يعد لدينا، اليوم، من شك في أثر القانون الروماني[٧]، والأنظمة المستقاة من العالميْن البيزنطي والساساني، في الكثير من التشريع الإسلامي (الخراج مثالاً)، كما لم يعد ممكناً تجاهُل أثر الجدل اللاهوتي المسيحي في بعض قضايا علم الكلام. وتتسع دائرة التأثير كلّما اتجهنا صوب العلوم العقلية العربية الإسلامية (الفلسفة، المنطق، الهندسة والحساب والفلك وعلوم الطبيعية...)؛ حيث تتبيّن بوضوح بصمات المصادر الإغريقية والهندية فيها. على أن هذا النوع من التأثيرات كان محموداً في تاريخ الثقافة والحضارة، لأنه أطلق دينامية التقدّم والتراكم فيها، وفَتَحَ الجماعة الإسلامية على عصرها والتاريخ، وهو ـ بهذا المعنى ـ يختلف عن ذلك الأثر الآخر، الذي أشرنا إليه، والذي لم يكن من ثمراته سوى تغذية التمذهب والمذهبية في الإسلام، والتأسيس للفُرقة والانغلاق في جسم الاجتماع العربي الإسلامي.

٤ ـ أثر العامل الخارجي

أدخلت حركةُ الفتوحات العواملَ الخارجية في نسيج الداخل الإسلامي حين حولتْ إمبراطوريات وأمماً مجاورة إلى جزءٍ من نسيج

---

(٧) دراسات الأب لامانس، ولوي غارديه، والأب قنواتي، وهاملتون غب، وبرنارد لويس... أمثلةً.

الكيان الإسلامي، يخضع لسلطانه السياسي وإنْ لم يَدِنْ ـ كلُّه ـ بدينه. على أن هذا الداخلَ الجديد لم يكن ـ دائماً ـ داخلاً إلّا بمعنىً محدودٍ جدّاً؛ بمعنىً سياسيّ على وجه التحديد. أما في ما دون ذلك؛ في كيانيته الثقافية والدينية ـ خاصة ـ فقد ظلّ خارجاً إلى حدّ بعيد، مرتبطاً بأوْهى الروابط بالداخل الإسلامي. ولا تتعلق الملاحظةُ، هنا، بمن ظلوا على عقائدهم، في الدولة الإسلامية، مستفيدين من حال التسامح مع المخالفين في الدين[٨]؛ فلقد كان من هؤلاء مَن تمسَّك بدينه لكنه، في الوقتِ عينِه، اندمج في المجتمع العربي الإسلامي الجديد اندماجاً شبهَ كامل (كما في حال المسيحيين العرب)...، وإنما هي تتعلق حتى بمَن اعتنقوا الإسلام من دون أن ينفصلوا، تماماً، عن خلفياتهم الدينية والثقافية السابقة. ولقد كان أكثر هؤلاء من العالم الإيراني القديم.

بدأ العامل «الخارجي» عاملاً ثقافياً ـ دينيّاً مندغماً في داخلٍ إسلامي خاضعٍ له خضوعاً سياسيّاً. لم تكن أحلام الاستقلال السياسي لتبارح بعض قوى ذلك «الخارج»، خاصة بعد تراجُع نفوذه في الدولة (عقب «نكبة البرامكة» مثلاً)؛ فلقد استعاد الشعور بالمظلومية الذي تفشى في بيئاته الاجتماعية قبلاً، إبان سيطرة الدولة الأموية، وإقامة نظام حكمها على العصبية العربية (القَبَلية القرشية أساساً)، وعلى استبعاد الأعاجم، وأعاد إنتاجه على النحو نفسه من موالاة فئةٍ معارِضة بعينها، ومستبعَدة مثلها من السلطة، هي شيعة آل البيت. لذلك ما كان مستغرباً أن تتكاثر الدعوات إلى الأئمة الأوصياء، في هذا المجال الفارسي من الدولة الإسلامية، وأن تقوم فيها حركات عسكرية ثائرة باسم إمامٍ من أئمة آل البيت، وأن يُدْعى الجمهور إلى الثورة ضد النظام الجائر باسمه ...إلخ. وحين دخلت

---

(٨) كان طه حسين من أوائل المفكرين العرب الذين نبّهوا إلى ذلك في كتابه: **مستقبل الثقافة في مصر** (الأعمال الكاملة، بيروت: الشركة العالمية للكتاب).

انظر في المسألة: علي أومليل، **في شرعية الاختلاف** (بيروت: الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ٢٠٠٥).

جماعات من العالم التركي قلب الإمبراطورية الإسلامية، مستغلة حال الوهن في الخلافة العباسية، مقيمةً سلطتها (السلاجقة، ثم العثمانيون)، كانت تنتشر في الآفاق باسم مذهبٍ بعينه («أهل السنة والجماعة») يرادف انتشار غيرها (البويهيين، الفاطميين) باسم المذهب الشيعي. هكذا أحدث دخول العامل الخارجي، في قلب أحداث التاريخ الإسلامي، استقطاباً مذهبيّاً لم يكن يعبّر عن نفسه، بالحدّة عينها، حين كانت أمور الدولة والاجتماع السياسي بيد العرب، وإن كانت بذوره قد بُذِرت في عهدهم منذ الفتنة، أو الصراع على السلطة بعد مقتل الخليفة عثمان بن عفان.

لا يعني هذا، بأية حال، أن التمذهب في تاريخ الإسلام بدأ مع الأعاجم (الفرس، الترك، الديلم...)؛ فلقد كان عربيّاً صرفاً في ابتداء أمره، مع أوّل انقسامٍ حادّ في جسم الجماعة الإسلامية[٩]، فكان رموز الخوارج، والشيعة، والمرجئة، والعثمانية، والأموية، وأهل السنة والجماعة عرباً، وهم من وضعوا لمذاهبهم الأسس، وصاغوا مقالاتها الأولى التدشينية، غير أن الغلوّ المذهبي، وحمْلَه على المشروع السياسي أو على السلطات والدول إنما اقترن، تاريخيّاً، بدخول الأعاجم إلى مسرح الأحداث، ومصير الدول ونظم الحكم إليهم. ولقد نشأت، في امتداد ذلك، ظواهر مثيرة من قبيل تغيير الدولة مذهبها الرسمي تمييزاً لها من مذهب دولةٍ أخرى تتهددها من الخارج؛ وذلك ما ينطبق، مثلاً، على إيران في عهدها الصفوي حين فرضت مذهب الشيعة الإمامية، في مجتمع غالبيتُه سنّة، كي تتمايز عن مذهب الدولة العثمانية (السني). لقد ظل العامل الخارجي عاملاً حاسماً، طيلة العهد الإسلامي الوسيط، في تغذية التمذهب وتسخيره في السياسة وصراعاتها وحروبها. ولم تكن الدولة قد فقدت في الإسلام طابعها الديني

---

(٩) للتفاصيل يراجع: Hichem Djaït, *La Grande Discorde: Religion et Politique dans l'Islam des Origines* (Paris: Gallimard,1989).

عبد الإله بلقزيز، **الفتنة والانقسام: تكوين المجال السياسي الإسلامي (٢)** (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠١٢).

(الإسلامي) الجامع، بزوال الخلافة، حتى كانت تكتسب طابعاً مذهبيّاً في هذا المِصْرِ أو ذاك، وتنقسم دويلات على حدود الانقسامات المذهبية!

على أن الأثر السلبي للعامل الخارجي في تغذية المذهبية، واستنفار عصبياتها، وتشجيعها على القيامة مجدَّداً وعلى التمأسُس، إنما بلغ ذراه في حقبة الاجتياح الكولونيالي للبلاد العربية: منذ القرن التاسع عشر وإلى حين قيام «الدولة الوطنية» الحديثة بين العشرينيات والخمسينيات من القرن العشرين الماضي. نعرف الكثير من وقائع السياسة الكولونيالية الفرنسية في جبل لبنان، في النصف الثاني من القرن التاسع عشر، على هذا الصعيد، وما جرّتْه من مداخلات بريطانية وروسية نظيرةً في شؤون جماعات أهلية أخرى في ذلك البلد. وهي سياسة تكررت، بصور أشدّ قتامة، بعد «اتفاق سايكس ـ بيكو» لاقتسام المشرق العربي، حيث بلغت الهندسة التقسيمية على القواعد الطائفية ـ المذهبية ذروتها في سورية، وبعد قيام «لبنان الكبير»، وفي فلسطين بعد «وعد بلفور»، ثم في العراق، وكان التطبيق الأشدُّ قسوةً لها في لبنان حيث «ميثاق» العام ١٩٤٣ يكرّس اقتساماً للسلطة بين الطوائف، سرعان ما ولَّد بدوره إعادة توزيع لحصصها على المذاهب داخل الطائفة الواحدة.

ولقد استمرت السياسة الكولونيالية الجديدة في تغذية المذهبية والتمذهب في المجتمعات العربية، بعد استقلال دولها السياسي، وسخَّرت نتائج ذلك لمصلحة استراتيجياتها الكبرى في منطقة «الشرق الأوسط». ولفترة طويلة، كان حصان رهان السياسة الكولونيالية في البلاد العربية (هو) الطوائف المسيحية بحجة حماية وجودها وحقوقها من الأكثرية المسلمة. وكان أن هُنْدِست حروب تفجيرٍ عدّة للمجتمعات العربية، ونسيجها الوطني، من هذا المدخل التقسيمي، بعد إنضاج نفسيّ وسياسي مديد لعوامل التفجير الداخلية (= اللعب على وتر المخاوف والمشاعر الأقلّاوية، تحريك «الأصوليات» الإسلامية ودفعها إلى الصدام مع الجماعات الأهلية المسيحية: كما في لبنان ومصر والسودان). ولم تكن

النتيجة أن حروباً أهلية اندلعت، وأخرى تهيأت لها الشروط في الكمون، فحسب بل كانت ـ أيضاً ـ أن الاعتصاب الطائفي والمذهبي تعاظم في البيئات الإسلامية الأكثرية: التي بدأت تتصرف بمنطقٍ وسلوكٍ أقلّاويّيْن.

غير أن الطور المتأخر، الراهن، من هذه السياسة الكولونيالية المتجددة، المتلاعبة بمصائرنا، هو الذي نشهده اليوم، ومنذ مطلع القرن الجديد، في شكل تغذيةٍ مكثفة لآفة المذهبية، وتسعيرٍ لها على أوسع نطاق عربي؛ فمنذ غزو العراق واحتلاله، ومنذ اغتيال رفيق الحريري، تركَّبَت معادلات تقسيمية جديدة طرفاها، هذه المرة، السنة والشيعة وليس المسلمين والمسيحيين كما كان قبْلاً. انتقل الاستقطاب المذهبي إلى داخل الإسلام، وقد ينتقل ـ غداً ـ إلى داخل السنة أو داخل الشيعة. وكما أخطأ المسيحيون العرب والمسلمون العرب عدوّهم الواحد المشترك (=الصهيونية)، فرأى كل فريق في الآخر عدوّاً، يخطئ السنة والشيعة نفس العدوّ نفسه حين يتبادلان العداء، ويقتتلان على «نفوذ» وهمي! هل كان يمكن وقوع هذا الانحراف القاتل في السياسة والاجتماع لولا مداخلات العامل الخارجي؟

٥ ـ العامل الفكري

التمذهب، «فكريّاً»، فعلٌ معرفي ينجم من التعدّد والاختلاف في تلقيّ أو استقبال النصّ الديني، وقراءته وخَلْع المعنى عليه. لا يمكن إدراك هذه الحقيقة إلّا من طريق إعادة النظر في المعنى الكلاسيكي، والمألوف، لمفهومَي النصّ والتلقي، بوصفه معنىً قاصراً ومحدوداً وغيرَ مناسب لفهم البنية المعقدة للقراءة بوصفها بنية غيرَ أوحديةِ العلاقة، أعني بوصفها بنية يُرَكّبها طرفان معاً (=النص/المتلقّي)، ويتألف المعنى من تركيبها: مثلما تُعَلّمنا المناهج الحديثة في تحليل الخطاب (اللسانيات، السيميائيات، الهرمينوطيقا...).

لا حجّيةَ للقول المأثور إن النصّ دالٌّ بنفسه، أو ناطق بذاته؛ أكان

نصّاً أدبيّاً أو فكريّاً أو دينيّاً. تتفاوت النصوص في درجة وضوحها للمتلقي، لكن «وضوحـ"ها ـ على تفاوته بين نصّ وآخر ـ ليس معطىً موضوعيّاً قابلاً للاستقبال بما هو «بديهي» عند الجميع. الذين يقولون بانطواء النصّ على معناه «الواضح»، أي الذي يجعل معناه «واحداً» عند الجميع، يتجاهلون حقيقة التعدُّد والاختلاف في فهمه؛ ما الذي يبرّر ذينك التعدّد والاختلاف، إذن، إذا كان النصّ ـ مثلما يعتقدون ـ واضحاً بذاته، وواحداً؟!

مشكلة فكرة انطواء النصّ على معناه، ووضوح ذلك المعنى، أنها لا ترى من العلاقة المعرفية إلّا طرفاً منها هو النصّ/الخطاب/المُرْسِل، بينما تتجاهل الطرف الثاني في تلك العلاقة: المستقبِل أو المتلقي. وهي، في أفضل أحوال استحضارها لهذا المتلقي، تَحْسبَه سلبيّاً لا يجاوِز فعْلُه المعرفي حدّ استقبال المعطى «الواضح» المرسَلَ إليه! والحال، إنّ التلقي ـ كما يعلّمنا التحليل الهيرمينوطيقي[١٠] (=التأويليات الحديثة) ـ جزءٌ لا يتجزأ من عملية بناء معنى النصّ ومضمونه؛ فالمعنى شراكةٌ بين النصّ والمتلقي، ولذلك لا يعني النصُّ ـ أيُّ نصٍّ ـ المعنى عينه لدى الجميع، وإنما يُخْتَلف فيه باختلاف المتلقين: باختلاف فُهُومهم واستعداداتهم المعرفية، ومنطلقاتهم، وتحزُّباتهم، وأغراضهم، وظروف التلقي المكانية والزمانية ...إلخ.، فهذه جميعُها تدخل في تحديد التلقي، وفي تكييف طريقة استقبال النص والتفاعل مع معطياته.

مثلما يختلف القراء والنقاد في استقبال النصّ الأدبي أو الفكري، فيتوزّعون إلى مدارس واتجاهات في النقد الأدبي أو في الفكر، يختلف قرّاء النصّ الديني، في الأديان كافة، في استقبال ذلك النصّ وأحكامه وتعاليمه، فيتوزّعون ـ بذلك المقتضى ـ إلى مذاهب وتيارات في اللاهوت

---

(١٠) انظر في هذا: H. G. Gademer, *Verité et methode* (Paris: Seuil,1973); Paul Ricœur, La Métaphore Vive (Paris: Seuil, 1975); Paul Ricœur, *Les Conflict desinterprétations, Essais d'herméneutique* (Paris: Seuil, 1969).

(= الكلام)، والشريعة، والتفسير. الانقسام المذهبي، بهذا المعنى، وفي هذا الوجه المعرفي منه، تعبير عن **انقسامٍ في الفهم**، وعن تعدُّدٍ أو تنوُّعٍ في المقاربة والقراءة. والانقسام هذا طبيعي أو موضوعي لذلك السبب بالذات، حيث يستحيل على المتلقي أن يكون واحداً، وحيث يستحيل على النصّ أن يكون ناطقاً بذاته وواضحاً في الأذهان كافة أتمَّ الوضوح. لِنَقُل إنّه تعدُّدٌ مشروع شأن التعدُّد في الفكر عموماً، وشأن التعدد في السياسة. وهو أدعى إلى التسليم به كحقيقةٍ موضوعية من التسليم بأزعومة المذهب الواحد الأحد: الأورثوذوكسي القويم الذي «يمثل» روح الدين؛ وهو ما يزعمُه كلُّ مذهب من المذاهب الدينية لنفسه (= في الأديان كافة) مُخَطِّئاً غيره[١١]، ومُبْطِلاً إياه، بل عادّاً له في جملة المنحرف والضال والزائغ عن محجَّة الحق الواحدة!

لم يفعل علماء الكلام المسلمون: معتزِلةً وأشاعرةً وماتُريدية (والأوّلون منهم خاصة)، سوى ما فعله مَن سبقهم، وجَايَلهم، وتَلاهُم، من علماء اللاهوت اليهود والمسيحيين من ملاحظة الحاجة إلى **تأويل** النصّ الديني: في تعليمه العقدي و أحكامه التشريعية. والملاحظةُ هذه تُرَدُّ إلى واقع أن النصّ ليس ـ دائماً ـ صريحَ الدلالة (أو قَطعيَّها كما يقول بعض علماء أصول الفقه)، وأنه لا سبيل إلى فهمه واشتقاق معناه إلّا من طريق تأويله، وخاصة حينما يكون **المجاز** عنصراً تكوينيّاً في بنية النصّ ولغته: كما في المسيحية، إن فهم النصّ الديني يتوقف على العقل، أي على تدخُّل فاعلٍ من خارج النصّ هو المتلقي/القارئ، فالنصّ (=القرآن مثلاً) ـ في قولةٍ للإمام عليّ بن أبي طالب ـ يوجد بين دفتيْ كتاب لا ينطق، وإنما الرجالُ مَن يُنطقونه. وهي عبارةٌ شديدةُ البيان على أن المعنى الديني ليس معطىً جاهزاً، و أن ما ينطوي عليه النصّ الديني يحتمل أكثر من معنى (ومن هنا يُفهم قولٌ آخر للإمام علي بأن «القرآن حَمَّالُ أوْجُه»)،

---

(١١) انظر في هذا: M. Arkoun, *Pour une Critique de la Raison Islamique* (Paris: Maisonneuve et Larose,1984).

وبالتالي فالقارئون في النصّ هُمْ مَن يخلعون عليه هذا المعنى أو ذاك، ويختلفون في فهمه تَبَعاً لاختلاف شروط إدراكهم.

ولقد يَظُنُّ ظانٌّ أن التأويل خسِر معركتَه في الإسلام بانتصار فكر السلف النصيّ على الاعتزال. والحقّ، إن العقلانية هي التي خسرتِ المعركة أما التأويل فاستمرَّ لصيقاً حتى بالنزعة النصية الضيقة في صيغتها الحنبلية وليس عند الأشاعرة فقط الذين بقيَ فيهم شيء من الاعتزال على كل حال ذلك أن فرض سلطة النصّ على حساب العقل إنما هو ـ بدوره ـ تأويل: أي تدخُّلٌ في النصّ من خارجٍ، ولكن على مقتضىً يَحيد عن قواعد العقل.

انقسامُ الدين الواحد إلى مذاهب هو، إذن، كانقسام الفكر إلى تيارات ومدارس نتيجةٌ حتمية للاختلاف في فهم (= تلقيّ) النصّ الديني لكنه ليس معزولاً كانقسامٍ معرفي عن الانقسام الاجتماعي والسياسي، والصراعات على السلطة والنفوذ، والتأثر بالمؤثرات الاجتماعية والخارجية وغير ذلك، لأن هذه جميعَها تشكِّل **بيئة التلقي والاستقبال** التي تدخل في **تكوين الفهم** وتكييفه. يمكن القول إنه يبدو من هذه الزاوية انقساماً مشروعاً أو مفهوماً، وأن المشكلة، بالتالي، ليست فيه بقدر ما هي في ادّعاء نقيضه: وحدة الفهم والإدراك. غير أنه يتحوّل إلى انقسام ضارّ وغير مشروع حيث يجنح مذهب (المذاهبُ جميعُها) للانغلاق الذاتي، والتشبُّع بالفكرة المزعومة عن حيازة الحقيقة المطلقة وتكفير المخالفين وإخراجهم من الملّة أو حتى تبديعهِم وعدِّهم في جملة الضالين والمنحرفين. هذا التمذهب المغلَق خطيرٌ في الوعي وفي النتائج الاجتماعية والسياسية، لأنه يتخلف عن كونه اجتهاداً في فهم الدين، ويجنح للُعْبَة **الاستيلاء على المعنى** قصد احتكار الدين! وهذا ما يفتح الباب أمام المَأسسة السياسية والاجتماعية للمذهبية فيحوّلها إلى عصبيات متباغضة، مُقْفَلَة على بعضها، تقوم العلاقة بينها على التخاوُف أو على الاقتتال و الإفناء المتبادَل!

يمكن تعريف التمذهب بأنه انغلاق فكريّ ونفسيّ داخل أسوار فكرةٍ

تصير مع الزمن، فكرةً عَقَدية راسخةً في الوعي، وعصيةً على التبديل. والانغلاق هذا إنما يتولّد، حكماً، من طريقةٍ ما في التأويل (= تأويل النصّ الديني) يتماهى عندها فهمُها مع النصّ المؤوّل تماهياً يصيران فيه معاً كياناً واحداً. وليس التأويل هذا مجرّد اجتهاد فكريّ مجرّد، يتمايز من اجتهادات أخرى مزامنة أو سابقة في الزمن، و إنما هو يقترن، **بشروط موضوعية** يقع فيها (= التأويل)، أو تكون حاملةً عليه، ولسنا نعني بها، حصراً، الشروط الزمانية والمكانية، و إنما أيضاً ـ و ربما أساساً ـ شروط **الجماعة** الاجتماعية التي **يَصْدر منها** ذاك النوع من الفهم للنصّ الديني، ويتغذّى هو من متخيّلها الجماعي. والشروط هذه اجتماعية وسياسية، في المقام الأوّل، وتتخذ شكل تعبير دينيّ.

٦ ـ المأْسَسَة المذهبية

وكما يتولّد التمذهب، بهذا المعنى، من شروط سياسية ـ اجتماعية تأسيسية سابقة، وينشأ تعبيراً عنها، يخْلُق ـ في الوقت عينه ـ حقائق اجتماعية وسياسية جديدة تصير جزءاً منها. و الغالب على المذهبيات في تواريخها كافة أن تنتقل من مجرّد إيمانيات أو يقينيات عَقَدية إلى **مؤسسات** اجتماعية وسياسية لجماعات متمايزة ومنغلق بعضها على بعض. ولا يحْدُث ذلك عرضاً أو بمحض المصادفة، و إنما يأتي ـ في الغالب ـ مَسَاقاً حتميّاً لكلّ تمذهب. غير أن الأهمّ من بيان حتمية مساره، التنبيه إلى الوظيفة التي ينهض بها **التمأسُس** بالنسبة إلى كل مذهب؛ إنها وظيفة **إعادة إنتاجه** كمذهب، من طريق الاستمرار في تصنيع اللحمة الداخلية ـ الفكرية والنفسية والروابطية ـ التي تشدّ المنتسبين إليه بعضهم إلى بعض، وتكرس الشعور لديهم بالانتماء المشترك إلى فكرةٍ/بنية. وهي وظيفة تؤديها طقوس خاصة في التديُّن، والأحوال الشخصية، والمَنَاكح، والمآتم، والعلاقات العامة، والقيم المتبادلة والمتعارَف عليها داخل الجماعة المذهبية.

وليس من شك في أن شرطاً تحتيّاً لإنتاج التمذهب لابدّ من توفّره

قبل أيّ ميْلٍ إلى التمأسُس؛ وهو يتمثل في عملية **التأصيل العلمية، الفقهي والكلامي للمذهب**، العلمية التي ينهض بها جسمٌ عُلَمائي (= فقهي)، ويستنزل المذهبُ معطياتها لتصبح ثقافتَه الجمْعية الجامعة، ويضع لإشاعتها الأطر والأقنية المؤسّسية من مدارس ودور تعليم وجامعات (في مراحل لاحقة) . إنّ مذهباً ما لا يمكن أن يتكوّن ويبقى مستمراً إلّا متى أمكن تجهيز وعي الجماعة المكوِّنة له بأصول عقيدتها، وتنشئة أجيالها المتعاقبة على مقتضى تلك الأصول. وهذه الوظيفة التأسيسية، التي نهض بها الجسم العالِم في كلّ جماعة، هي عينُها التي قادت إلى مأسسة عمل أولئك العلماء ـ حَمَلَة العلم الديني المذهبي ـ أي الى تكوين المؤسسة الإكليريكية المرجعية والمأذونة في كل العصور الوسطى المسيحية والإسلامية، وهي التي أحكمت ـ دائماً ـ روابط الوشيجة العضوية بين المؤسسة السياسية والمؤسّسة الفقهية.

استمرت العلاقة بين المؤسستين حتى في العصر الحديث، في الحالتين العربية والإسلامية، لأن الوظيفة (العلمية) ـ المذهبية عينَها ظلت مطلوبة حتى في نطاق الدولة (الوطنية) الحديثة عقب الحقبة الكولونيالية؛ فلقد استمر الجسم العُلمائي الرسمي ينهض بدور إشاعة أصول المذهب ـ في العقيدة والفقه ـ من خلال مؤسساته الرسمية (الأزهر، الزيتونية، القرويين، النجف، قُمّ، المجالس العلمية التابعة للدولة، مؤسسات الإفتاء الرسمية..)، كما من خلال خطب الجمعة، وبرامج التعليم الديني في المدارس، التي توضَع بعد موافقة (السلطات الدينية) المأذونة، والبرامج الدينية في وسائل الإعلام السمعية والبصرية، ناهيك بالتأليف الفقهي للكتب والرسائل من طرف مَن يُحسبون مراجع للمذهب من علماء مرتبطين بالدولة، ارتباطاً وظيفياً، أو مستقلين عنها.

غير أنّ جديداً جدَّ على مشهد المذهبية والتمذهب، في البلاد العربية والإسلامية المعاصرة، منذ ما يزيد على ثمانية عقود، مع ميلاد «الإحيائية الإسلامية» ومؤسسات «الإسلام الحزبي"؛ فلقد باتت هذه الأخيرة تنافس

المؤسسات العُلَمائية في وظيفة تمثيل المذهب، والتعبير عنه، ونشر أصوله وأفكاره وتجهيز وعي الناس بها. ولكن فيما كانت المؤسّسة العلمائية تقوم بذلك باسم الدولة، بات «الإسلام الحزبي» يقوم بذلك باسم المجتمع والأمة، من دون أن يلاحظ أن الدولة ـ وإنْ كانت من مذهبٍ وعلى مذهبٍ بعينه ـ تأخذ غيرَ مذهبها في الحسبان، أما مذهبية «الإسلام الحزبي» فتختزل الدين فيها مصادِرةً إياه من الجميع!

ثانياً: في أن زوال المذهبية طوبى

يسع الباحث في ظاهرة المذهبية في الإسلام أن يرى فيها تعبيراً صريحاً عن حالٍ من النقص الحادّ في الاندماج الديني؛ فهي تبدو ـ للوهلة الأولى ـ في شكل فسيفساء عَقَدية متنافرة، أو غير متجانسة، كما لو أن شيئاً لا يجمع بينها، مع ادعاء كلّ مذهب منها بأنه الدين الصحيح. وإذا كانت المذهبية ـ بما هي ثمرة مسلسلٍ من الانشقاقات في الإسلام ـ قابلةً لأن تُقْرأ بوصفها اجتهادات كلامية وفقهية، في نظر من يلتمس لها وجْهَ شرعيةٍ ممّا بينها من مشتَركات وجوامع، فهي قابلة ـ بالقدرِ عينِه من المشروعية ـ لأن تُقرأ بوصفها معازلَ وأقفاصاً تقوم بينها علاقاتُ تَنَافٍ وتَلَاغٍ وإنكار متبادل، وكأن لا شيء يجمع بينها في كيانٍ مشترك. وفي الحالَيْن تكون المذهبية تمثيلاً لظاهرة انعدام الاندماج الديني في الإسلام، وفي غيره من الأديان التوحيدية التي عانت ظاهرة المذهبية.

القائلون بأن المذاهب اجتهادات لا يتبدَّدُ معها المشتَرَكُ العَقَدي الجامع، لا يحسنون الظن ويخترعون وحدةً قيصرية من أرخبيلٍ من المقالات المتنافرة، وإنما هم يتوسلون في ذلك مَقُولَ القدماء أنفسهم (= بعضهم على الأقلّ) ممَّن جادلوا الخصوم في الكلام والفقه من دون جنوحٍ للتكفير أو حتى للتبديع، وعَدُّوا مقالات هؤلاء الخصوم في جملة مقالات أهل الإسلام. فما قرره القدماء أنفسهم هو عينه ما يقرِّره قارئوهم اليوم حين يستحسنون اختلافاتهم ولا يحسبونها خلافات، وإنما اجتهادات أدَّاهم إليها تكفيرهُم. والقائلون بأن المذاهب سجون مغلقة ومعازل فاصلة،

لا يسيئون الظن أو يتربصون بوحدة الإسلام والمسلمين، وإنما يعثرون في مَقُول قدماءَ آخرين على قرائن عدّة على انعدام الجامع بينهم وبين خصومهم في الرأي؛ وأوّل ما يعثرون عليه من القرائن تلك اندفاعُهم إلى تكفير غيرهم وإخراجه من الملّة. هكذا يردّد المعارضون من القراء ـ مسلمين ومستشرقين ـ ما قاله القدماء، مقيمين الحجَّةَ عليهم من أنفسهم.

والحقّ أنه لا هؤلاء ولا أولئك أتوا كلاماً باطلاً في المسألة، أو جانبوا الصواب في ما ذهبوا إليه؛ ذلك أن تاريخ المذاهب والمقالات يزدحم بوقائع الجدل النزيه والتكفير معاً، وليس يَعْسُر على المرء أن يجدها متجاورة: متزامنة أو متعاقبة. على أن مقاربتها بعقلٍ انتقائي ـ يركز على هذه أو تلك بمعزل عن الأخرى ـ لا يجوز علمياً، ناهيك بأن تبعاته كبيرة على اجتماع المسلمين: التسويغ للمذهبية بوسمها اجتهاداً، أو النظر إليها بوصفها خروجاً على الدين أو منه. إن قراءتها في كليتها؛ في تناقضاتها التي لا تحصى، شرط لاستيعابها الاستيعاب الصحيح. ولسنا نعتقد، في الأحوال جميعاً، أنّ مقولة «المذهبية تعبير عن نقصٍ في الاندماج الديني» تكفي لبناء رؤية صحيحة إلى المسألة لأنها تفترض ـ نظرياً ـ أن ثمة مثالاً مرجعياً للاندماج الديني تحيد عنه المذهبيات في الإسلام، وفي غير الإسلام؛ وهو ما ليس صحيحاً من وجهة نظر تاريخ الأديان.

من المسلَّم به أن الأديان التوحيدية الثلاثة لم تقُم على عقيدة التوحيد (= توحيد الله) فحسب، وإنما خاطبت أتباعها برسالةٍ رامت توحيدهم: توحيد فهمهم للتعليم الديني، وتوحيد جماعتهم الدينية، ونبذ الاختلاف والفُرقة والشقاق. ذلك ما يتبيَّنه، بيُسر، قارئ العهديْن القديم والجديد والقرآن. ومع ذلك، فإن تاريخ تلك الأديان جرى مجرىً آخر لم تكن لإرادة التوحيد فيه كلمة؛ إذِ انقسم أتباع الدين الواحد إلى فرق وشيع يُخَطِّئ بعضُها بعضاً، وتتصارع على ملْكية النصّ وتمثيله واحتكار معناه. بل كثيراً ما بلغت منازعاتُها على احتكار المعنى حدود التكفير... والتقاتُل

والحروب الدينية. وكثيراً ما كانت هذه أشدّ وطأةً داخل الدين نفسِه.

هل يمكن قراءة هذه الفجوة ـ بل هذه الجفوة ـ بين تعاليم الدين التوحيدية وتجربة التاريخ الانقسامية بوصفها ترجمةً لانحراف ما أصاب تجربة التديُّن في هذه الديانة أو تلك؟

ذلك ما تذهب إليه كل السلفيات والأورثوذوكسيات في الأديان التوحيدية؛ حين تدعو إلى العودة إلى «الأصول»، إلى «الدين الصحيح» في بواكيره التي لم يخالطها شوبٌ من بدع، وحيث لم تكن وحدةُ المُعْتقِدين موضع جدل، ولا شَجَرَ بينهم خلاف أذْهبَ ريحهم. إن تاريخ الدين يبدو، في قراءة أهل هذه المقالة، تاريخ انحرافٍ عن جادة «الدين القويم"؛ الذي هو النصّ والتعاليم. ولا علاج لهذا الانحراف إلّا بالإصلاح، ولا إصلاح إلّا بالعودة إلى النصّ. ولكن التاريخ يعلّمنا، أيضاً، أن دعْوات الإصلاح في اليهودية والمسيحية والإسلام انتهت، هي الأخرى، إلى تأسيس مذهبية جديدة، أي إلى إعادة إنتاج الانشقاق داخل الدين الواحد. ولنا في البروتستانية المثال البيّن على ذلك.

إن الخطأ الذي وقعت ـ وتقع ـ فيه تلك السلفيات والأروثوذوكسيات، وكلُّ دعوةٍ تنهل من مقالاتها، هو إقامتها الفاصل غير المشروع بين النصّ (= الديني) والتاريخ، بين النصّ والبشر (المؤمنين به)، حيث لا سبيل إلى الفصل والعزل؛ فالدين، أيُّ دين، ليس نصّاً وتعليماً فحسب، وإنما هو معتنقون يحملونه ويحوّلونه إلى ظاهرة إيمانية، فردية وجماعية، وإلى طريقة حياة ونظام قيم. ومن دون هؤلاء، فالدين محض نصٌّ صامت بين دفتين يحتاج إلى مَن يُنْطِقه. وإذا كان الرجال (=الناس) مَن يُنْطِقونه ـ على قول الإمام عليّ ـ ويضخّون الحياة فيه، فهم إنما يتأوّلونه في اتصالهم به، والدين هو حصيلة ذلك التأويل الذي لا يكون فيه النصّ إلّا عنصراً من عناصر أخرى تتدخل في تشكيل ما أسميه **شبكة التأويل**. وهكذا، فالدين ليس نصّاً فحسب، وإنما ينبغي النظر إليه بما هو كُلٌّ يتشكل من النصّ والجماعة والتأويل.

إذا أدركنا الدين بهذا المعنى الكليّ، الذي يتداخل فيه النصّ مع الجماعات الحاملة له، المجسّدة إياه في أشكال من الإيمان والسلوك مختلفة، مع التأويل بما هو تمثُّل للتعاليم في شروط متباينة ومتنوعة، أدركنا أنه ليس ظاهرة ميتا ـ تاريخية، وإنما هو خاضع للتاريخ، متكيف مع معطياته. نعم، إذا أخذنا النصّ الديني بمعزل عن الناس، أمكننا أن نقول إنه الخطاب المطلق الإيماني. لكن الخطاب هذا ـ على مطلقيته ـ يتوجَّه إلى بشر، إلى عالم النسبيّ، يتلقونه ويتمثلونه في شروط مكانية وزمانية ومعرفية وثقافية متباينة ومتغيرة، وتمثُّلاتهم له لا تنفصل ـ لذلك السبب ـ عن الشروط تلك، ولا تتفلت من تأثيراتها. وهكذا إذا أمكن القول إن النصّ مطلق، فإن الذي لا مِرْيَةَ فيه أن الفهم/التلقي نسبيٌّ لأنه يقع داخل التاريخ لا خارجه. هذه النتيجة، التي يؤدينا إليها التحليل، تلقي الضوء على موقع المذهبية من الدين، وعلى إمكان أو عدم إمكان تجاوزها، أو التحرر منها، قصد العودة إلى «صحيح الدين»؛ قبل الشوائب والأخلاط والانشقاقات. وهنا نقول، متوسلين وقائع التاريخ، **إن التمذهُب جزءٌ من تاريخ التديُّن، والمذهبية لحظة طبيعية في تاريخ الأديان**، ولم يحصل أن أمكنَ ديناً أن يوجَد مجرداً من المذاهب، ولا أن يحصُل تديُّنٌ بمعزلٍ عن شكلٍ ما من أشكال التمذهب. وهذه الحقيقة إنما ترتّب القول إن افتراض إمكان إلغاء المذهبية من الدين أزعومة ترقى إلى مستوى الادعاء بإمكان إعادة تأسيس الدين على مقتضىً مجرَّد من التاريخ.

إذا أمكن إلغاء الأورثوذوكسية والكاثوليكية والبروتستانتية من المسيحية ـ وهو غير ممكن ـ يمكن حينها إلغاء المذاهب في الإسلام، أو تذويب السنّة والشيعة الإمامية والإسماعيلية والزيدية والإباضية... في كيانٍ عَقَدي (= كلامي) وفقهي واحد؛ ودون هذا الهدف الطوبوي خرط القتاد! والتوحيد هذا ممتنع من وجهيْن؛ من حيث يتعَسَّر على مذهبٍ ما ـ بل يستحيل عليه ـ جذْبَ غيره من المذاهب، جذباً معرفيّاً، إلى موضوعاته العَقَدية والفقهية وتذويبها فيه، لأن كلَّ مذهب يدّعي لنفسه التمثيل الصحيح للدين؛ ثم من حيث إن إلغاء مذهبٍ لمذهبٍ بالقوة مَسْلَك

محفوفٌ بالمخاطر اليوم، وهو جُرِّب في الماضي ولم يقدِّم ـ على فظاعات ما أنتج ـ كبيرَ نتائج.

لا مناص من الاعتراف، إذن، باقتران الدين بالتمذهب اقتراناً تاريخيّاً، حتى وإن كان فينا من يرى في المذهبية نقيضاً للدين؛ وهو موقف صحيح من حيث المبدأ، وإن لم يَقُم عليه دليلٌ من التاريخ ما خلا حقبة ابتدائية في الإسلام، قصيرة المُدّة، بحيث لا تتجاوز ثلث قرن من الزمان، منذ ابتداء دولة المدينة.

هل معنى ذلك أننا نسوِّغ شرعية التمذهب بتشديدنا على وجوب الاعتراف باقترانه التاريخي بالدين؟

ليست هذه قضيتنا، ما يُهمّنا من الأمر هو فهم الظاهرة تاريخيّاً لا تبريرها. أمّا حلّ وجْه الإعضال فيها، فلا نراه من طريق الدعوة إلى توحيد المذاهب، أو التقريب بينها، أو إلغائها، بل ولا نرى حتى في الدعوة إلى الإصلاح الديني سبيلاً سالكة إلى حلّها (إذ لم يُنْهِ الإصلاح الديني في أوروبا المذهبية في المسيحية)، وإنما يُهمّنا من المسألة أمران:

أوّلهما إرساء أسس علاقة جديدة بين المذاهب تقوم على قاعدة **الاعتراف المتبادل**، بدلاً من الإنكار المتبادل، وعلى قاعدة مبدأ **التسامح** الذي يُقِر بحقّ كلّ مذهب في تكوين رأيه في شؤون الدين من دون تبديعه أو تكفيره. والرهان هنا يكون على الزمن، وعلى إمكان التطور الذاتي في أفق التفاعل والحوار والتواصل، بحيث يصير في الإمكان كسْر المُقْفَلات وبناء المشتركات وتغليبها ...إلخ.

وثانيهما إبقاء المذهبية في نطاقاتها العَقَدية والفقهية، **وعدم إخراجها إلى الحيّز العام والمجال السياسي**، لأن مشكلاتها تبدأ هنا بالذات، حين ننتقل من الانقسام الديني إلى الانقسام السياسي، وما يجرّه هذا على وحدة الشعب والوطن.

وضْعُ المذهبية في الدين والاجتماع الديني غيرُ وضعها في السياسة والمجال السياسي. تختلف النتائج ـ هنا ـ اختلافاً جذريّاً تبعاً للآثار المتولّدة في اشتغالها في الحالتين. لا تبدو المذهبية في الدين نشازاً، إلّا

لدى من يتخيّلون شكلاً **معيارياً** للدين لم يكن في التاريخ، وإنما تقدِّم نفسَها بوصفها **الشكل التاريخي، والمؤسَّسي، والطقوسي، الذي من خلاله ـ وفيه ـ تجسَّد الدين وموروِس التديُّن**. ومع أن أكثر ما وسم المذهبية هو الانغلاق؛ ومع أن نصوص الدين تفصح عن مقدارٍ من الانفتاح والمرونة لا نجد لهما تطبيقاً في السلوك الديني المذهبي، إلّا أن هذا الانغلاق هو ـ في النهاية ـ الذي فرض نفسه، في تاريخ الأديان، بما هو **الثقافة الدينية السائدة لدى السواد المعظم من المؤمنين**، وذلك لأن التمذهب كان الحاملَ التاريخيَّ للدين، والتجسيد العمليّ له من قِبل الأتباع. على أن المؤمنين كافة لا يكادون أن يستشعروا تجافياً، أو تضارباً، بين انتمائهم إلى مِلّة وانتمائهم إلى مذهب، حتى أن الاعتقاد الذي ساد، وعبَّر عن نفسه بشكل لا موعىً به، هو أنّ مَن لا مذهب له لا ملّة له!

يختلف الأمر في الاجتماع السياسي كثيراً؛ فالمذهبية، هنا، تصير مانعاً يَحُول دون الاندماج الاجتماعي والوطني، الذي هو شرط لتكوُّن الشعب والأمّة والوطن والدولة. إنها كيان مغلَق يُنتج ولاءاته الداخلية الخاصة، ويعيد إنتاجها بالتنشئة والتربية والفعل الدعوي، ناهيك بما يوفِّره للأتبَاع من مؤسسات اجتماعية حاضنة تُشعرهم بالاستقلال عن الدولة، خاصةً في فترات الأزمة. **المذهبية**، بهذا المعنى، **نقيضٌ للمواطنة** بوصفها العلاقة الأفقية ـ الإدماجية التي يتأسس بها وطنٌ ودولةٌ ومجال سياسي حديث. وهي لذلك **تمثِّل انشقاقاً خطيراً عن الكيان الوطني الجمْعي**، وتمزيقاً للنسيج التوحيدي الذي صنعته فيه دولةٌ ذات سلطة مركزية شاملة. لا غرابة أن تكون ظواهر الانقسام الاجتماعي والسياسي، في المجتمعات العربية والإسلامية، ذات أسباب وعوامل مذهبية (وطائفية) تركَب الانقسامات العصبوية وتسخّرها، وتُطِلّ من خلالها، أو أن تكون ـ في حالات أخرى ـ ذات أسباب عصبوية (قبلية، عشائرية، مناطقية) تتخذ من المذهبية إيديولوجياها التي تشتغل بها. وفي الحالَيْن، يكون للمذهبية أسوأ الأثر في المجال السياسي وفي النسيج الوطني.

لا يصبح التمذهب خطراً على وحدة الشعب والكيان حين يكون مجرد اختلافٍ وتخنْدُقٍ في الدين وراء يقينيات مغلقة؛ قد يكون، حينها، ظاهرة مرذولةً في الدين لدى مَن يتصورونه على مثالٍ معياري. لكنه يصبح كذلك، أي خطراً، حين يتدخل في السياسة، أو يتحول إلى «لاعب» في الحياة السياسية. حينها يستجرُّ حضورُهُ أشكالاً مختلفة من العبث بقواعد السياسة والمواطنة، ومن التخريب الحادّ لنسيج العلاقات الاجتماعية الذي يؤلّف وحدة الشعب والدولة. وهذا هو عينُه الفارق الملحوظ بين المذهبية في أوروبا، اليوم، حيث إطارها الدين والخلاف اللاهوتي داخل المسيحية، و(بين) المذهبية في العالميْن العربي والإسلامي؛ حيث تدخُّلُها المتزايد في شؤون السياسة والسلطة يُنتج ما لا حصر له من المشكلات والفتن!

على أن المذهبية، في حالتنا العربية والإسلامية، تتطور وتنتقل من الدين إلى السياسة بفعل عوامل مختلفة أظهرُها عوامل ثلاثة:

أوّلها: الاعتقاد السائد لدى المسلمين أن دينهم لا يفرّق بين الروحي والزمني، وأنه يَقْرن السياسة بالدين، ويقدّم نظاماً متكاملاً للاعتقاد والسلوك (الفردي والجماعي) يبدأ من الإيمانيات وينتهي بتنظيم أدق تفاصيل الحياة[١٢] (في السياسة والاجتماع والاقتصاد ونظام القيم). وتزيد نخبُهم الدينية والسياسية الإسلامية تكريساً لهذا الاعتقاد من خلال ما تكتبه، وتُشيعه في أدبياتها الحزبية، وخطبها الدينية، ونشاطها الدعوي، لأن ذلك مما يكرّس أدوارها الاجتماعية والسياسية في المجتمع، ومما يمكّنها من رأسمالٍ رمزي (ديني) ذي عائدات مادية عليها. وإذا أخذنا في الحسبان أن هذه النخب ذات خلفيات عقائدية مذهبية، تبيَّنّا الأثر الكبير لفكرتها عن التماهي بين الدين والسياسة في وعي الجمهور الذي تخاطبه.

وثانيها أن المذهبية، في تاريخ الإسلام، لم تبْق مجرَّد ظاهرة

---

(١٢) وهي الفكرة التي ما فتئ أبو الأعلى المودودي يلحُّ عليها في كتاباته، قبل أن يأخذ عنه سيّد قطب فتتعمَّم بعده.

دينية ـ فكرية تكشف عن تنوُّعٍ في الرأي، واختلافٍ في المشرب والمذهب. وحتى حينما بدأت في تحقيق أشكالٍ من التمأسُس، لم تتمأسس على قوامٍ فكري ـ عقَدي فحسب، وإنما مالت على تمأسُس سياسي ـ اجتماعي؛ إمّا كجماعات مغلقة على نفسها، وتملك مؤسساتها الاجتماعية الخاصة المستقلة عن مؤسسات الدولة، أو كمذاهب وجدت لها حاملاً سياسياً أخذها إلى السلطة فحكمت باسم مذاهبها (البويهيون، السلاجقة، الفاطميون، الموحّدون...). حتى التصوف لم ينحصر في نطاقه المذهبي الفكري، وإنما مال إلى توليد مؤسساته الاجتماعية ـ السياسية؛ حيث أمكنَ طرقاً صوفية وزوايا أن تنهض بأدوارٍ ضارعت أدوار الدول. وها هي المأسسة المذهبية اليوم، بل منذ عقود، تبلغ من الأدوار السياسية مرتبة الدويلات داخل الدولة (كما في لبنان والعراق واليمن...).

وثالثها أن هشاشة الدولة الوطنية، وضَعف تكويناتها ومؤسساتها السياسية «الحديثة» (=الأحزاب والمنظمات السياسية)، وضآلة المجال السياسي، أو انعدامه، فيها... تفتح جميعُها الباب أمام تسرُّب الفيروس المذهبي إلى السياسة والمجال السياسي، والفتك به. إن تلك الهشاشة هي البيئة المناسبة لانتعاش ونموّ الظاهرة المذهبية كظاهرة سياسية، واقتحامها الحياة العامة كفاعل كبير.

* * *

ما العمل لوقف هذا التدهور المروّع للدولة والاجتماع المدني الذي تأخذنا إليه المذهبية؟

إنه **إعادة بناء المجال السياسي بعد تحريره من تدخُّل العوامل غير السياسية فيه**. إذا كانت الدعوة إلى بناء التمايز الضروري بين **المجال الديني، كمجال للمؤمنين، والمجال السياسي، كمجال للمواطنين**، دعوة تجد شرعيتها من معاينة مخاطر المماهاة بينهما، ومخاطر استغلال الرأسمال الديني في العمل السياسي، وتحويل الدين من عقيدةٍ للأمّة

جمعاء إلى إيديولوجيا سياسية في يد فريقٍ واحدٍ في المجتمع[١٣]...، فإن المشكلة تتضاعف حين يُطِلّ استغلال الدين بمفردات مذهبية؛ وهو الغالب على ذلك الاستغلال من قِبل الجماعات الدينية ـ السياسية. ولا مَهْرب، من أجل تحقيق هذه الممايزة بين المجاليْن، من سنّ التشريعات الضرورية لحماية الدين من الاستغلال السياسي، وحماية السياسة والمجال السياسي من استغلال المذهبية الدينية لهما.

(١٣) انظر رأينا مفصلاً في: عبد الإله بلقزيز، **الإسلام والسياسة.**

القسم الثالث:

في «الإسلام السياسي» المعاصر

الفصل السادس

ما «الإسلام السياسي»؟

ظاهرة الاقتران بين السياسة والدين ليست جديدة في حياة العرب والمسلمين؛ فلها جذور في التاريخ وسوابق، من دولٍ أقامت شرعياتها على الدين (=الدولة السلطانية التقليدية)، إلى جماعات معارضة اتخذت شكل فرق كلامية أو طرق صوفية، وصولاً إلى حركات سلفية أنتجت دعوتُها دولةً (الوهابية، المهدية، السنوسية). وحين نشأت الظاهرة الحزبية الحديثة في الحقبة الكولونيالية، استلهمت الأحزاب الوطنية الكثير من الرمزيات الدينية، ومفرداتها، في خطاب التعبئة السياسي، قصد تجنيد الجمهور الشعبي في المعركة الوطنية ضد الاحتلال الأجنبي. غير أنّ أيّاً من هذه القوى ـ باستثناء السلفيات الحديثة في القرنيْن الثامن عشر والتاسع عشر ـ لم تذهب بذلك الاقتران بين الدين والسياسة إلى حدّ المماهاة بينهما كما ستفعل قوى «الإسلام الحزبي» منذ نشأت في نهاية عشرينيات القرن العشرين!

ما اكتفت قوى «الإسلام الحزبي» باستلهام مبادئ الإسلام في مشروعها السياسي، على نحو ما فعلت الأحزاب الوطنية في كفاحها ضدّ الاحتلال الأجنبي، بل سعت ـ منذ النشأة ـ في إسقاط شرعية الدولة الحديثة من وراء الزعم بأنها تتعارض مع مبادئ الدين، حين تأخذ بمبادئ وتنظيمات وقوانين مستعارة من غير المسلمين (كما لو أن دولة الإسلام في الماضي لم تأخذ بمبادئ وتنظيمات غير المسلمين!)، داعيةً إلى

تغييرها لإقامة دولة إسلامية محكومة بالشريعة، كما لو أن ذلك ممّا عرفه تاريخ الإسلام خارج تجربة «الدولة» في الصدر الأول (=الخلافة الراشدة).

ما «الإسلام الحزبي»؟ بم يتميز من غيره؟ وفي أية شروط نشأ وتوسّع؟ وماذا كان حصاده السياسي؟

أولاً: في أصول التسمية

١ ـ المشروع السياسي وقوائمه

نطلق اسم «الإسلام الحزبي» على ما يُسَمَّى، عادةً، باسم «الإسلام السياسي» مع ملاحظتنا الفارق بين الأخير الذي قد يعني، في جملة ما يعنيه، الاستخدام السياسي للإسلام من قِبَل الأفراد والجماعات والمؤسسات (فقهاء، مثقفين، جماعات دعوية، أحزاب إسلامية، زوايا وطرق صوفية، دول وسلطات...)، وبين نوع خاص من ذلك الاستخدام اختصّت به الظاهرة الحزبية الإسلامية منذ عشرينيات القرن العشرين. ما قامت به زوايا وطرق صوفية، في مغرب القرنين الثامن عشر والتاسع عشر، ينتمي إلى الإسلام السياسي انتماء عملِ الصوفية المهدية السودانية إليه، وإنِ اختلفتِ النتائج. وما كتبه جمال الدين الأفغاني ومحمد رشيد رضا ينتمي إلى الإسلام السياسي. وما تقوم عليه سياسات إيران والسودان، اليوم، ينتمي إلى الإسلام السياسي... إلخ.؛ غير أن ما دشنه حسن البنّا، في العام ١٩٢٨، ثم تقي الدين النبهاني بعده، أدخل «الإسلام السياسي» في قالب مؤسَّسي جديد هو «الإسلام الحزبي».

«**الإسلام الحزبي**»، بهذا المعنى، هو **الدرجة العليا في «الإسلام السياسي»**؛ لأنه ذهب به إلى مستوىً من **المَأْسَسَةِ** بعيدٍ، ولأن مبناهُ على مطابقةِ السياسة بالدين والدين بالسياسة، على تعريفٍ شهير للإسلام بأنه دين ودنيا، مصحف وسيف، ثم لأن مدارَهُ على مسألة السلطة (سلطة

الدولة) بما هي وسيلته إلى فرض مشروعه السياسي. ولم يكن ذلك ما طَبَع نظرة الإصلاحيين الإسلاميين، ولا السلفيات الوطنية، ولا الطرق الصوفية، ولا الدول، إلى العلاقة بين الدينيّ والسياسيّ؛ فأكثر اهتمام هذه الأخيرة أن يكون للإسلام موقعٌ في تنظيم الجماعة والاجتماع السياسي، أو يُتَوسَّل كمبدأ من مبادئ الشرعية السياسية، أمّا الانصراف إلى التفكير في إقامة الدولة على مقتضى الدين، فما كان لِيَرِدَ عند أحدٍ قبل ميلاد «الإحيائية الإسلامية» وحزبيْها الرئيسيْن («الإخوان المسلمين»، «حزب التحرير») في النصف الأول من القرن الماضي.

لم يكن «الإسلام الحزبي» أوّلَ تعبيرٍ عن اقتران الظاهرة الحزبية الحديثة بالإسلام، وإنما كان أظهر تلك التعبيرات وأبعدها مدىً في المماهاة بين السياسة والدين؛ فلقد نشأت الحركات الوطنية الحديثة، في المعظم منها، في بيئات دينية أو علمية دينية. لم تكن الحركة الوطنية المصرية الحديثة بعيدة عن رحاب الأزهر، ومعظم قادتها كانوا من خريجيه (حتى الليبيراليين منهم مثل أحمد لطفي السيد)؛ ولم تكن الحركة الوطنية الجزائرية («حزب الشعب»، «جبهة التحرير الوطني الجزائرية») إلّا سليلة «جمعية العلماء المسلمين»؛ أما الحركة الوطنية المغربية فخرجت أحزابها («كتلة العمل الوطني»، «الحزب الوطني»، «الحركة القومية»، «حزب الاستقلال»، "حزب الشورى والاستقلال»)، من رحاب جامع القرويين وجامع بن يوسف والسلفية الوطنية؛ ولا تشذ «حركة التحرير الوطني الفلسطيني» («فتح») عن هذه القاعدة حيث أصولها الإخوانية والتحريرية (= نسبة إلى «حزب التحرير») معروفة. غير أن الجامع بين هذه الأحزاب كافة ـ وغيرها كثير مما لا يتسع المجال لذكره ـ أنها انتقلت سريعاً من البيئات الدينية الحاضنة إلى المشروع السياسي الوطني. وليست هذه حال قوى «الإسلام الحزبي» التي انتقلت من الدعوة إلى المشروع السياسي الديني.

إن أظهر مظاهر تَميُّز «الإسلام» الحزبي انفراده بالتعبير عن مسائل

ثلاث ليست موطنَ إجماعٍ بين المسلمين في الماضي كما في الحاضر؛ وهي مسائل متداخلة ومترابطة:

أوّلها قولُهُ بحاجة الدين إلى الدولة، من طريق تشديده على وجوب إقامة دولة إسلامية تنهض بمهمة تطبيق الشريعة في المجتمع. ومعنى ذلك أنه رفع مسألة الدولة والسلطة (= الإمامة) إلى مرتبة الأساسيات من الإسلام، في حين هي مسألة فرعية، فقهية ـ لا عَقَدِيَّة ـ عند «أهل السنّة والجماعة»، وهي ليست كذلك سوى عند الإمامية التي تعتبرها ركناً من أركان الدين. ومع أن حسن البنّا، مؤسّس الحزبية الإسلامية، اعترف بأن الإمامة من الفروع لا من الأصول، إلا أن مسلك «جماعة الإخوان المسلمين» و«حزب التحرير»، وعشرات نظيره من التنظيمات الإسلامية، ذهب عكس هذا المقصِد حين أفرغ الوسع لهدفٍ واحدٍ وحيد: حيازة السلطة السياسية لتطبيق «المشروع الإسلامي»! حتى أنه وُجِد من دعاة «الحاكمية» من كَفَّر الدولة والمجتمع، ورماهما بالجاهلية موحياً بأنه حَقَّ عليهما الفَتحُ من جديد[1]!

وثانيها تعريفُه الإسلامَ بأنه ليس إيماناً فحسب، وأداءً للفرائض فحسب، بل إنفاذُ أحكام الشرع في نظام الحياة ومنه النظام الاجتماعي والسياسيّ[2]. وهو قول متفرّع ممّا قبله، لكن وجهاً ثانياً فيه شديدَ الخطورة هو احتكاره تعريفَ الإسلام، وبالتالي تمثيله؛ وبيان ذلك أن الإسلام الصحيح هو إسلام القائل بهذه القاعدة من دون سواه. وهكذا لا يستقيم إسلام المسلمين عامّة، ولا إسلام علماء الدين وسائر الجماعات

---

(١) سيد قطب، **معالم في الطريق**، ط ١٠ (القاهرة: دار الشروق، ١٩٨٣). وانظر قراءة في نظرته الراديكالية إلى النصوص الدينية في:

Olivier Carré, *Mystique et Politique: Lecture révolutionnaire du Coran par Sayyid Qutub, frére musulman radical* (Paris: Presses de la fondation nationale des Sciences Politiques, 1984) (Patrimiones islam).

(٢) فكرة لم يفتأ يعبّر عنها عبد السلام ياسين في كتاباته. انظر: عبد السلام ياسين، **الشورى والديمقراطية** (الدار البيضاء:مطبوعات الأفق، ١٩٩٦).

المسلمة غير المسيِّسة للدين، إلّا بالتزام هذه القاعدة والتشبُّع بها. وفي هذا الموقف ـ الذي يحتكر تعريف الدين ـ قسْمةٌ للمسلمين إلى فريقيْن (أو أكثر): صحيحِ الإيمان وفاسدِ الإيمان. وللقارئ أن يعود إلى كتابات سيّد قطب ليقف على وجوهٍ من هذا التمييز داخل المسلمين!

وثالثها تشديده على وظيفة الدين في السياسة بما هو وقود للتعبئة والتحشيد وكسب الأنصار، وعدّها الوظيفة الأساس للدين في المجتمع. ومعنى ذلك أن قوى «الإسلام الحزبي» أدخلتِ الإسلام في طورٍ غيرِ مسبوق من التسييس المفرط (surpolitisation) لا نكاد أن نجد له نظيراً في الإسلام منذ حروب الفتنة بين ثلاثينيات وثمانينيات القرن الهجري الأوّل. ولتسييس الدين هذا آثار في غاية الخطورة على الاجتماع الوطني وعلى الإسلام نفسه؛ فإلى كونه يزوّر معنى الإسلام فينقله من دينٍ إلى مجرد إيديولوجيا سياسية، ومن عقيدةٍ للأمّة جمعاء إلى مِلْكية خاصة بفريقٍ سياسي واحد في المجتمع، فإنه يزجّ به في صراعات المصالح الدنيوية ـ على السلطة وعلى الثروة وعلى النفوذ ـ بإسباغ قداسة مزعومة على مواقف بشرية منظوراً إليها وكأنها الدين الصحيح! هكذا يتحول الإسلام ـ في هذا التسييس - من عقيدةِ توحيدٍ إلى إيديولوجيا تقسيم!!!

٢ ـ الخريطة الفسيفسائية

ليس «الإسلام الحزبي» واحداً في مشروعه السياسي، وفي وسائل عمله وطرائقه، وإن كان من مَحْتِدٍ(= فكري) واحد؛ فهو كناية عن خريطة فسيفسائية من الأفكار السياسية، والتشكيلات التنظيمية، والبرامج الحزبية، والاستراتيجيات الحركية، وطرائق العمل (= دعوية، سياسية، عسكرية) . وهذه جميعُها تتدخل في تلوين كل جنسٍ من هذا «الإسلام الحزبي» بلون خاصّ يتميز به من غيره، على نحوٍ يتعصَّى معه الجَمْع بين تنويعاته السياسية والتنظيمية كافة تحت عنوانٍ واحدٍ جامع مثل «الإسلام السياسي» أو الإسلام الحزبي»؛ من قوى «الإسلام الحزبي» من

يريد بناء «الدولة الإسلامية» داخل الدائرة الوطنية، حتى وإن أسّس لنفسه تنظيماً دولياً ينسّق بين فروعه (حال «جماعة الإخوان المسلمين»)؛ ومنه يبتغي إعادة إقامة نظام الخلافة في العالمين العربي والإسلامي (حال "حزب التحرير»)؛ ومنه من يريد إقامة «الدولة الإسلامية» التي تُعلَن منها الخلافة (تنظيم «الدولة الإسلامية»[٣]، في الوقت عينِه الذي تنشأ فيه «الدولة الإسلامية»، في هذا القطر وذاك في نطاق عملٍ مُدار من مركز دوليّ جامع؛ ومنه من يريد هدف «الدولة الإسلامية» بالتقسيط والتدرُّج، وبمرجعية محلية (حال «حزب حركة النهضة» في تونس و«حزب العدالة والتنمية» في المغرب).

ومن قوى «الإسلام الحزبي» من يتوسل العمل السياسي السلمي، معتمداً التدرج والواقعية السياسية، من دون التخلي عن هدف بناء «الدولة الإسلامية»، ونابذاً العنف كوسيلة في العمل الحركي، ومنها (أي قوى «الإسلام الحزبي») من يعتبر المسلك السياسي السلمي نهجاً غير إسلامي، وتفريطاً في الواجب الديني في إزالة «الطواغيت» بالقوة، متوسّلاً العنف في عمله السياسي، معتقداً أنه السبيل الأقصر إلى تحقيق البغية: إقامة «الدولة الإسلامية».

ومن قوى «الإسلام الحزبي» السلمي مَن هو في حكم المعتدل والواقعي ومَن هو في حكم الراديكالي المغالي؛ من يشارك في الحياة السياسية والمؤسسات، فيعترف بالدستور، ويخوض الانتخابات، ويشارك في الحياة التمثيلية والنيابية («الإخوان المسلمون»، «النهضة»، «جبهة العمل الإسلامي» الأردنية، «الجماعة الإسلامية» اللبنانية، «العدالة والتنمية» المغربية، «حزب النور»، «النهضة» في الجزائر، «التجمع اليمني للإصلاح» ...)، وفيها مَن ينبذ العنف ـ مثل الفريق الأول ـ ولكن يستنكف عن كل

(٣) وهو أعلن، فعلاً، «الخلافة»، وبايع زعيمه أبا بكر البغدادي خليفةً في منتصف العام ٢٠١٤.

مشاركة سياسية، ولا يعترف بالدستور والمؤسسات التمثيلية القائمة، رافعاً سقف مطالبه إلى الحدّ الأعلى («جماعة العدل والإحسان» في المغرب مثالاً).

ومن قوى «الإسلام الحزبي»، التي تتوسّل العنف في العمل السياسي، من يُبرّر لجوءه إلى العنف بدعوى أن النظام القائم يسدّ أمامه أبواب العمل السياسي، ومنها مَن لا يبرّر ذلك سياسيّاً، بل يخلع عليه تسويغاً دينيّاً؛ فيدّعي أن ذلك العنف الذي يُقْدم عليه إنما هو عينُه الجهاد[٤] الذي إليه دعا الإسلام لاستئصال الفساد، وفرض شريعة الله في الأرض . ومن قوى «الإسلام الحزبي الجهادي» هذه من يكفّر الدولة، ويدعو إلى الخروج عليها والظهور ـ بعد «الهجرة» من «قريتها الظالمة» أو من دون هجرة ـ ومنها من يكفّر الدولة والمجتمع معاً (بما في ذلك تكفيره قوى «الإسلام الحزبي» المشاركة في الحياة السياسية والمعترفة بقوانين الدولة» الكافرة"!). ومن قوله «الجهادية» من يَعُدّ الجهاد واجباً ـ أو فريضةً ـ في «دار الحرب» (بلدان الغرب أو البلدان غير الإسلامية) حصراً، ومنها مَن يَعُدُّهُ واجباً في دار الإسلام نفسها!

ثم إنّ منها من يدعو إلى إقامة دولةٍ إسلامية، يكون مرجع التشريع فيها إلى الشريعة وأحكامها ـ منظوراً إليها من زاوية نظر القائلين بها ـ مع بعضِ تكييفٍ تقتضيه ضرورات التطور...؛ ومنها من يدعو إلى إقامة دولةٍ إسلامية بالمعنى الثيوقراطي (= دولة دينية)، يحكمها «أهل العلم» بالشريعة (= طبقة رجال الدين): إما في طبعة إكليريكية صريحة على مثال ما قام في أوروبا الوسطى من دول دينية، أو في طبعة مهجَّنَة على مثال نظام «الجمهورية الإسلامية» في إيران، حيث السلطة «موزَّعة» ـ شكلياً ـ بين

---

(٤) انظر تأصيلاً فقهيّاً - سياسياً معاصراً لهذه النظرة في: عبد السلام فرج، «الفريضة الغائبة» في: رفعت سيّد أحمد، **النبي المسلّح**، ج ١ **الرافضون** (لندن: رياض الريّس للنشر، ١٩٩١).

مؤسسة ولاية الفقيه (= المرشد) ومؤسسة الرئاسة، أو على مثال نظام «طالبان» السابق في أفغانستان.

من الواضح، إذن، أن صورة «الإسلام الحزبي» من التنوّع والتعدّد الفسيفسائي بحيث لا تَقْبَل أن تُجْمَع قواها ـ جميعُها ـ تحت مسمّىً واحدٍ. نعم، في وسعنا ـ بلغة الفلاسفة الأغارقة ـ أن نَرُدَّ الكثرةَ إلى الوحدة، أي إلى المبدإ الجامع الذي منه تصدر (= الأصل الذي تتفرع منه الفروع بلغة الفقهاء)، فنقول إن ما يربط بين أمشاجها، ويؤلّف بينها ـ على اختلافٍ ـ هو مماهاتُها، بدرجات متفاوتة، بين السياسيّ والدينيّ. ولكن هذا الجامع ـ على أهمية فائدته في إضاءة مساحات المشتَرَك بينها ـ ليس يكفي ليفسِّر التضارب الصارخ بين خياراتها واستراتيجياتها، ولا يُقنِع أحداً بأن مآلات أفعالها واحدة؛ ذلك أن عاقلاً لا يملك أن يتجاهل الفارق الخرافي بين من يستغل الدين لكسب الرأي العام قصد الوصول إلى السلطة، من طريق الاقتراع، ومن يستغل الدين لفرض رأيه على المجتمع بالعنف المسلح والإرهاب والتكفير، وتدمير البلاد على رؤوس العباد. إنه الفارق بين الجماعات «الجهادية» التي «تجاهد» في دماء المواطنين العرب: مسلمين ومسيحيين، وأحزاب إسلامية معتدلة، وذات نَفَس إصلاحي، مثل «حزب حركة النهضة» في تونس، و«حزب العدالة والتنمية» في المغرب، و«حركة مجتمع السلم» في الجزائر ...إلخ. وهذا النوع من «الإسلام الحزبي» هو ما يعنينا الحديث فيه، لأنه ـ اليوم ـ الأكثر فشوّاً وشعبية في ساحة «العمل الإسلامي».

ثانياً: طوبويات «الإسلام الحزبي»

١ ـ النزعة المهدوية

ينتحل «الاسلام الحزبي» لنفسه دوراً مهدوياً في المجتمع من طريق توسُّله الدين أداةً في الدعوة والتعبئة. ويساعد هذا الزعم المهدوي على الفشوّ في الناس، والرسوخ في الأذهان، أن استثمار الرأسمال الديني في

العمل السياسي يصطحب معه وهْماً بأن من يسلكون طريق الدين، في الحياة العامة، لا يبغون إلّا الصلاح، وتطبيق العدل والنَّصَفة، ولا يسعهم إلّا أن يتحلّوا بمناقبية وخُلُقية عالية؛ فتكون سرائرهم صافية، وأيديهم نظيفة، وغاياتهم رفيعة، ولا يطلبون الدنيا ولا يَسْعَون في توسُّل منافعها ...إلخ. وما أغنانا عن القول إن اقتران هذا الرأسمال الأخلاقي المزعوم بالرأسمال الديني، المستثْمَر في السياسة، عظيمُ الفوائد والعوائد على مَن يستخدمه، وخاصة في مجتمعات لم تتميز فيها ملامح السياسة بعد، بسبب ما يعتورها من أخلاط وما يكتنفها من التباسات، ولم يَعُد فيها الدينُ، بعد، إلى حيّزه الطبيعي: الإيماني ـ التعبُّدي الواقع على خط العلاقة العامودية بين الخالق والمخلوق، وذلك بسبب الأشكال المختلفة للتدخل الوسائطي في هذه العلاقة من خلال رهبانيات إكليريكية: تقليدية وحديثة!

انتحال «الإسلام الحزبي» هذا الدور المهدوي المخلِّص مقترن، إذن، بانتحال صفةٍ طُهرانية، و«عذرية» سياسية يقع بهما استئهال ذلك الدور والقيام به. والدين، بمخزونه القيمي الكبير، يوفّر مادةً فائضة تَقْبَل التوظيف في هذا المسعى، وقد يكون في جملة ما يسهّل على «الإسلام الحزبي» استثمار الرمزانية الدينية ـ الأخلاقية عاملان: حال الفساد المستشري، سرطانياً، في جسم الدولة والمجتمع، وجِدّةُ قوى «الإسلام الحزبي» على مشهد السياسة والسلطة، وخلوّ تاريخها من سوابق التورط فيه بسبب عدم تقلّدها مسؤوليات في إدارة سلطة الدولة(٥). هذه الأوضاع مناسبة لرفع معدّل الطلب عليها في مجتمعات نَخَرها الفساد، وعانت نتائجَه المدمّرة في قُوتها اليومي وحقوقها الأساس. ويزيد من مستوى القابلية لتصديق أزعومة الطُّهرانية أن منتحليها يتقنون استخدام أدوات التجييش، من طريق مخاطبة وجدانٍ مكلوم بالحرمان والشعور بالحيف كما بالخصاصة، بلغةٍ

(٥) هذه مجرد أزعومة لأنه لا وجْهَ صِحّةٍ واقعية لها من تجارب الحكم الإسلامي في باكستان وأفغانستان والسودان والصومال ومصر في عهد محمد مرسي.

دينية تُعْلي من درجة الاحتجاجية في خطاب التجييش. مثلما يزيد من معدّل الطهرانية المّدعاة أن منتحليها يلقون بمسؤولية الفساد والإفساد على مَن كانوا قبلهم في السلطة، ممّن يحلو لهم تسميتهم بالعلمانيين للإيحاء بأن دواء البلاد والعباد بيد الإسلاميين حصراً: على ما يقول شعارهم المأثور؛ «الإسلام هو الحل».

من نافلة القول إن «الإسلام الحزبي» ليس أوّل مَن أحدث ظاهرة تسخير الدين في السياسة واستثمار الرأسمال الديني فيها، لكنه أكثر من أمعن في ذلك وأوغل فيه. وانصرافه الشديد إلى ذلك مفهومٌ جدّاً لعدّة أسباب يهمّنا منها اثنان في هذا المعرض:

أولهما أن ركوب الخطاب السياسي صهوة الدين ومفرداته فعْلٌ سياسي في غاية التأثير والنفاذ والفاعلية في أوساط الجمهور المخاطَب به؛ لأنه جمهورٌ مؤمن ابتداءً، ولأنه ـ ثانياً ـ ينقاد إلى تصديق الرواية الحزبية الإسلامية بأن ما يعبّر عنه الإسلاميون هو ـ فعلاً ـ موقف الإسلام وتعاليمه في السياسة ...إلخ. وهكذا يكتسب موقف «الإسلام الحزبي»، بهذه الطريقة من استغلال الدين، حُجِّية أكبر، وقوّة تأثيرية أشدّ مما لو أنه خاطب مصالح الجمهور بلغةٍ سياسية مجرّدة من أيّ مُضَاف ديني! **وثانيهما** أن تأسيس الخطاب السياسي على الدين، واستعارة مفرداته، اختصارٌ لطريقٍ طويل يتطلبه العمل السياسي الحزبي من أجل بناء مشروعه في الوعي الجمْعيّ، وإنضاج جمهوره بالثقافة السياسية، وتنمية مستوى إدراكه لقضايا المجتمع. فهو يختصر هذا المسار المديد والصعب والمكلِّف، من طريق مخاطبةِ الوعي الجاهز بالمفردات التي يفهمها، بل من طريق مخاطبةِ مشاعر الحرمان والحِنْق لدى الجمهور، وتجييش احتجاجيته بلغة تستعير الرمز الديني (=لأنه بالغ التأثير)، حتى من دون أن يقترن خطاب التجييش هذا بأي رؤيةٍ واضحة لقضايا الاقتصاد والاجتماع والدولة، مستعيضاً عن ذلك كلّه بعموميات، وتسويق أوهام مريحة، ويوتوبيات ما أنزل الله بها من سلطان!

إن انتهاز هذا الرأسمال الديني، وتسخيره في العمل السياسي، أتى حلّاً سهلاً لمعضلة بحث قوى «الإسلام الحزبي» عن مكانة معتَبَرة في الحياة السياسية؛ إذ هو وفَّر لها جمهوراً عرمرماً من المحازبين والأتباع، ونفخ الروح في أجسامها التنظيمية وقوّتها التمثيلية (= العددية)، لكنه دَهْوَر السياسة وأتى على قيمها بالهدم والتبخيس، وأدخل مستقبل المجتمع والدولة في نفق كالح.

٢ ـ إرادة الاستيلاء على الرأسمال الديني

لم تكن مشكلة «الإسلام الحزبي» منذ ميلاده، على نحو ما يدّعي، في أن نظام الدولة القائم لا يأخذ بالشريعة وأحكامها، ولا يقيم التشريعات والقوانين على مقتضى تلك الأحكام، وأن هذا النظام يتأسّس على مرجعيةٍ وضعية غريبة عن الإسلام وبرّانية، وضَعَها بشرٌ (غيرُ مسلمين)، واغتصبوا بها ـ على قول سيّد قطب ـ حقّاً ليس لهم، هو حق التشريع الذي يعود إلى الله وحده...، وأنه (=أي «الإسلام الحزبي») إنما ينتدب نفسَه لتصحيح هذه الوضعية الشاذة، وإعادة تكريس الإسلام في قلب نظام المسلمين السياسي والاجتماعي مرجعاً ومصدراً ينتظم به كل شيء في ذلك النظام. وبعبارة أخرى، لم تكن مشكلة قوى «الإسلام الحزبي» في أن ثمة حالاً من «الفراغ الإسلامي» في الدولة والمجتمع ـ مثلما يوحي خطابها بذلك ـ بل كانت ولا تزال حتى اليوم، متمثلةً في وجود قوىً متحدثة باسم الإسلام تُزاحِمها في تمثيله، أي تزاحمها في حيازته، وبالتالي في استخدامه لبناء موقعٍ في السياسة والاجتماع السياسي!

وبيان ذلك أنه لم تكنِ السلطةُ، في الوطن العربي الحديث، لتتخلى يوماً عن الدين أو تفرِّط فيه حتى وهي تقيم نظام الدولة، على مقتضى القانون الوضعي؛ فالإسلام ليس ممّا يمكن أحداً تجاهُله. وحتى أنظمة الحكم العلمانية الحديثة، في البلاد العربية (الناصري، نظامَا البعث، البورقيبي، الجماهيري الليبي، الماركسي اليمني الجنوبي، البومديني،

الماروني[٦] اللبناني)، لم يَسَعْها ـ يوماً ـ أن تتجاهل الدين[٧]، أو أن تترك غيرها يتصرف فيه خارج رقابتها وضبطها، فكيف بالأنظمة العربية الأخرى، غير العلمانية، التي تنزَّل عندها الإسلام منزلةَ مصدر الشرعية. وليس إصرار السلطة على الإمساك بأمور الدين مصروفاً، دائماً، لخدمةِ هدفٍ سياسي تقليدي لدى أيّ نظام: تسخير الإسلام لشرعنة السلطة القائمة، وإنما يفسّره ما للإسلام من كبيرِ تأثيرٍ في ثقافة الشعب وقيمه وعاداته، فضلاً عن كونه العقيدة التي تَدين بها غالبية الشعب والأمّة. لذلك ما كان في وسع أكثر الأنظمة العربية أخذاً بتقاليد العلمانية التدخل في مجال الأحوال الشخصية (المواريث والأنكحة...) بقوة القانون المدني[٨]؛ فلقد كان لمثل ذلك التدخل، لو حدث، أن يُنْظَر إليه بما هو إعلانُ حربٍ على الإسلام: يضع قطاعات عريضة من الشعب في مواجهة السلطة. بل وما كان في وسعها أن تُخرِج التربية الدينية، مثلاً، من البرامج المدرسية على الرغم من وجود مدارس ومعاهد وكليات شرعية؛ فتبِعات مثل ذلك القرار كبيرة على الدولة.

ولقد ظلت الدولة العربية الحديثة ـ «العلمانية» وغير العلمانية ـ تشرف على الشأن الديني رسميّاً: على الأوقاف، والمساجد، والفُتْيا، والتعليم الديني، ولم تتخلّ عن وظائفها في ذلك باسم مدنية الدولة أو ما شاكل ذلك. وظلت المؤسسات الدينية (=مؤسسة علماء الدين) مرتبطة بها،

---

(٦) هكذا كان يجوز وصف النظام اللبناني قبل «اتفاق الطائف» وانتهاء الحرب الأهلية في العام ١٩٩٠.

(٧) بل إن سمير أمين يذهب، أبعد من ذلك، إلى تحميل الناصرية مسؤولية إسباغ الطابع الإسلامي على مصر (قصد مواجهة الليبرالية (= الوفد) والشيوعية (= اليسار))، ولتجنب الديمقراطية. انظر:

Samir Amin, *Modernité, Religion et Démocratie: Critique de l'eurocentrisme, Critique des Culturalismes* (Lyon: Parangon / vs, 2008), p. 67.

(٨) مشكلة الزواج المدني في لبنان، واضطرار المتزوجين والمتزوجات إلى الاقتران، وتسجيل عقود النكاح في قبرص وغيرها، خير أمثلة لذلك!

ومؤدية لوظائفها في إطارها: تعليمياً (كما في الأزهر، والقرويين، والزيتونة، والنجف...) أو إدارياً (إدارة المؤسسات الدينية)، أو إفتاءً (مؤسسة مفتي الجمهورية، أو مجالس العلماء وهيئات كبار العلماء...). وهذا كلّه يقوم به الدليل على أنه لم توجد حالُ «فراغ إسلامي» على صعيد الدولة كما لا تفتأ قوى «الإسلام الحزبي» تدّعي.

ثم إنه ظلَّ إلى جانب مؤسسة العلماء (الإسلام العالِم الرسمي) مؤسَّسات أهلية تشتغل في الحقل الديني، في الأعمّ الأغلب من البلاد العربية، مثل الزوايا والطرق الصوفية، ولها في مصر والعراق والجزائر والمغرب والسودان وليبيا وموريتانيا عشرات الملايين من الأتباع ـ لا يقاس بتعدادهم جمهورُ الحركات الحزبية الإسلامية ! ـ ومثل جمعيات الدعوة الدينية، المنتشرة في كل مكان، ذات النفوذ الثقافي والاجتماعي والاقتصادي في أوساط المجتمع وفئاته الدنيا والمتوسطة. وأكثر هذه المؤسسات الأهلية ـ بل الأكثرية الساحقة منها ـ يعمل علناً، بشكل قانوني، ولا يتعرض للتضييق الأمني إلّا حين يجنح لتسييس عمله. ولسنا في حاجة إلى التنبيه إلى أن هذا «الإسلام الأهلي»، الصوفي والدعوي، وُجِد زمنياً قبل ميلاد «الإسلام الحزبي» بقرون (خاصة الزوايا والطرق الصوفية). وهذه قرينة ثانية على أن حالاً من الفراغ في «العمل الإسلامي» لم توجد، في أيّ من المجتمعات العربية الحديثة والمعاصرة، لتؤسس شرعية مقولة «الإسلام الحزبي».

ليست مشكلة «الإسلام الحزبي»، إذن، في وجود حالِ فراغٍ إسلامي، مزعومة، في الدولة والمجتمع، وإنما هي في وجود قوىً منافِسة تزاحمها على النفوذ وحيازة الرأسمال الديني: أدوات السلطة، والنفوذ الهائل لبعض الهيئات في أوساط الشعب، «الإسلام الرسمي» و«الإسلام الشعبي». من يقرأ خطابات «الإسلام الحزبي» وكتابات شيوخه وقادته ومنظّريه، يخال أن قواهُ وحدها في ميدان «العمل الإسلامي»، وهي تكاد أن تتجاهل هذه الخريطة الموسَّعة لمكوّنات الإسلام السياسي في المجتمع، وإن أشارت

إليها تكتفي بالإشارة إلى مؤسسات «الإسلام العالِم» التقليدي، فتأتي عليها بالنقد والتشهير متهمةً إياها بممالأة السلطة، وتقديم السُّخرة السياسية لها، وتشويه رسالة الإسلام في المجتمع ...إلخ!

ما أغنانا عن الحاجة إلى القول إن وظيفة ذلك التجاهل إنما هي الإيحاء بأن «الإسلام الحزبي» وحده ينتصب، في المجتمع، لتمثيل الإسلام. غير أنه وراء هذا الادعاء هَمٌّ موازٍ، بل أكبر، هو محاولة هذا «الإسلام الحزبي» **الاستيلاء على الرأسمال الديني**، واحتكار تمثيله والنطق باسمه، قصد احتكار تسخيره واستثماره في الصراع السياسي. هذا ما يفسّر حملة «الإسلام الحزبي» على مؤسسات مثل «الأزهر» ومجالس العلماء وهيآتهم، التابعة للدولة، و- من خلالها - على السلطة منظوراً إليها بوصفها «معادية» للإسلام !

ثالثاً: من رحابة الإسلام إلى الغيتو الحزبي

١ - انغلاقية «الإسلام الحزبي»

في يوميات قوى «الإسلام الحزبي» وسيرتها ظاهرةٌ تسترعي الانتباه، وجديرةٌ بالبحث في الوقت عينه، هي أنه: على سعة انتشار هذه القوى في المجتمعات العربية، وفي بيئاتها الاجتماعية الشعبية، بَنَتْ في داخلها التنظيمي مجتمعاً مغلقاً لا يكاد أن ينفتح على محيطه الخارجي إلّا لكي يُدْخِل إليه مَن اعتنق أفكاره من الناس! وهي لا تحيط هذا المجتمع المغلق بأستارٍ تحجب، عن العالم الخارجي، أسرارهُ فحسب، وإنما هي - فوق ذلك - تَحْسَبُه **الأنموذج المصغّر** للعالم المثالي الذي تبتغي إقامته إن هي تمكنت من الأدوات التي تتيح لها ذلك الإمكان: سلطة الدولة! لا نتحدث، هنا، عن الجماعات الدينية - السياسية الآخذة بمبدإ المفاصَلة، الذاهبة في نزعة الانفصال عن المجتمع «الكافر» إلى حدّ «الهجرة» (=تنظيم «التكفير والهجرة» سابقاً مثال لذلك)، وإقامة مجتمعٍ بديلٍ مصغَّر خارج حاضرة المجتمع الأصل، بل نحن نعني بملاحظتنا حتى القوى

السياسية الإسلامية المندمجة في الحياة السياسية، المشاركة في بعض مؤسساتها الرسمية، كالبرلمانات، والشعبية: كالنقابات والجمعيات المدنية!

قد يُرَدُّ هذا المنزع إلى الانغلاق على العالم الداخلي لديها، وإقفاله على «المجتمع» المصغَّر وعن خارجه الأوسع، إلى ظروف نشأتها وسياقات تطوّر كياناتها السياسية والتنظيمية، وما صاحب ذينك النشوء والتطور من ظروف وملابسات فرضت عليها إحاطةَ نفسها بالسّرية الكاملة، مخافةَ التعرُّض لحمْلات القمع الرسمي، خاصةً وأن أكثر قوى «الإسلام الحزبي»، غِبَّ نشأته، لم يتحرّج في الجَهْر بمواقف سياسية حَدِّية ومغالية، كان الوضع السياسي القائم ينوء بحملها، بل ما أخفى كثيرٌ منها استحسانَه العنفَ نهجاً في تحقيق مشروعه: إمّا فعلاً وعملاً، أو اعتزاماً وانتواءً. ولعلّ هذه (هي) سيرةُ الأحزابُ العقائدية كافة، في لحظة قيامها؛ حيث السياسة تَرْكَبُ ـ عندها ـ مرْكَباً إيديولوجيّاً وطوباويّاً وراديكاليّاً، وحيث لأفكار العنفِ والقطيعة والمفاصَلة القدرُ الوافر من التوطُّن في النفسِ (=الوعي)، والرُّجحان في الممارسة، ثم حيث الخبرة بالسياسة والتشبُّع بمبدإ الواقع (=الواقعية) في حكم الطراوة. وهذه كانت حال الحزبيات الشيوعية والماركسية ـ اللينينية والقومية في الوطن العربي.

لكنّ ذلك يُرَدُّ، في وجهٍ آخر منه، إلى فكرة **المثال** المجتمعي المأمول عندها؛ وهو يستلهم «مثالاً» مرجعيّاً في الماضي ويحاكيه، أو يحاول إعادة إنتاجه في ظروف جديدة. و«المثال»، المحتَذَى هذا، يَقول (والأصَحّ: يُفْهَم منه) إن على «الجماعة» المسلمة أن تُغَلِّق على داخلها الأبواب كي تبنيَ منظومةَ قيمها الاجتماعية والأخلاقية على أساسٍ من تعاليم الدين، وأن تَحْفَظ تمايُزَها عن محيطها الذي لا يقاسمُها المعاييرَ والقيمَ عينَها، لأن ذلك أحْفَظُ لدينها وأخلاقها ومنظومة قيمها. والتمايز المطلوب، بهذا الحسبان، ينبغي أن يكون شاملاً كلّ شيء: من الأفكار واليقينيات، حتى الأفعال والمسلكيات، بل حتى الملبس والهيئة، مروراً بالعلاقات والعادات وسائر أشكال التبادل الاجتماعي للقيم. والنتيجة أن هذا التمسك بمُمَايَزَة

الذات الجماعية عن «آخَرِ»ها المجتمعي، وصوْن ذلك التمايُز بمزيدٍ من الانغمار فيه، يقود تلك الجماعات إلى إنتاج مجتمعات ضيّقة صغرى، داخل المجتمع الوطنيّ الأرحب، والتشرنق داخلها!

والمشكلة في هذا المجتمع الضيق المنغلق، الذي تشيّده جماعةٌ سياسية إسلامية ما، ليست في أنه ينفصل ـ شكلاً من الانفصال ـ عن المحيط المجتمعي العامّ، بدعوى أن العلاقات والقيم السائدة فيه ليست إسلامية، أو أنها «مستوردة» من مجتمعات غرْبية، وإنما هي ـ أيضاً ـ في أنه ينغلق عن ـ وينفصل عن ـ مجتمعات ضيقة أخرى لجماعات أخرى إسلامية منغلقة تُقاسِمها اليقين نفسه بالحاجة إلى إقامة مجتمع إسلامي «صافٍ» وخالٍ من الأخلاط والشوائب! وفي هذا دليل على أن مبدأ المماثَزَة والمفاصَلة ـ المبدأ عينَه الذي ينتج الانغلاق ـ ليس مبدءاً دينيّاً (=إسلاميّاً)، وإنما هو مبدأ عصبويّ تتولّد منه جماعات تضامنية مغلقة تقع من تاريخ الاجتماع موقع ما قبل ميلاد المجتمع الوطني!

على أن هذه الجماعات المغلقة على نفسها ـ الواقع اجتماعها موقع ما قبل قيام المجتمع الوطني[٩] ـ تختلف عن «الجماعات الطبيعية» المغلقة في أن المجتمع وراءها وليس أمامها (كما هي الحال عند الجماعات المقفلة). وهذا إنما يعني أن هذه المجتمعات «الإسلامية» الضيقة المغلقة أقرب ما تكون إلى مجتمعات مصغَّرة منشقَّة عن المجتمع الوطني وإن هي عدَّت نفسَها توحيدية!

٢ ـ مذهبية «الإسلام الحزبي»

تُضْمِر مقالات «الإسلام الحزبي» زعماً بأن الفكرةَ الإسلامية التي تُقيم قواها مشروعَها السياسي والحزبي عليها فكرةٌ جامعة، لأنها تقوم على رابطةٍ جامعة هي الإسلام. إلّا أن تحليلاً لخطابها السياسي، ومفرداتِه

---

(٩) انظر تحليلاً لهذا الاجتماع في:

Hamadi Redissi, *L'Exception Islamique* (Paris: Seuil, 2004). (La couleur des idées).

الفقهية، ولِبُنَاها التنظيمية وتكوينها الداخلي، يكشف عن بطلان ذلك الزعم. إذا تركنا، جانباً، موضوع الإسلام كرابطةٍ جامعة، ومدى جواز وصفه كذلك خارج نطاق الدين والاعتقاد، أي في نطاقٍ آخر له روابطُه وجوامعُه: هو نطاق الدولة والاجتماع السياسي والجماعة الوطنية ...، وتناولنا ما يُبْنَى عليه من قولٍ إن الإسلام السياسي يتأسَّس على العوامل الجامعة، لأَلْفَيْنَا أنفسنا أمام حشدٍ هائل من القرائن والأدلة على أن ما يحسَبُه أهلُ «الإسلام الحزبي» جامعاً عندهم، يتحوَّل في سلوكهم السياسي إلى عامل فُرقةٍ وقسمةٍ ومُفَاصَلَة يتذرَّر به اجتماعُ الوطن، بل واجتماع المسلمين أنفسهم!

ليس موطن الزعم في أن قسماً كبيراً من المواطنين العرب لا تشملهم رابطة الإسلام (= المسيحيون العرب)، ولا يمثل «الإسلام الحزبي» بيئةً مناسِبة لهم، بسبب قيامه على الدين، وإنما موطنه في أن أحزاب «الإسلام السياسي» ليست ـ بل لم تكن يوماً ـ أحزاباً إسلامية، وإنما هي أحزاب طائفية ومذهبية؛ وليس بين الدين و(بين) الطائفية والمذهبية من علاقة: فالدين يَجْمع ويوحِّد، والطائفية والمذهبية تُفَرِّق! وهكذا لا يذهب الزعم إلى التفريق ـ داخل الأمّة وداخل الجماعة الوطنية ـ بين المواطنين (مسلمين ومسيحيين) على حدود التمايُز الديني بينهم، وإنما هو يذهب إلى أبعد من ذلك: إلى التفريق بين المسلمين ـ داخل الأمّة والجماعة الوطنية ـ على حدود الاختلافات بينهم في المذاهب!

إن صور التعبير عن احتكار «الإسلام الحزبي» للإسلام عديدة، ويعانيها كثيرون: قوى الإسلام العالِم التقليدي (علماء الدين الرسميون وغيرُ الرسميين)، الجماعات الصوفية، الجماعات الدعوية غير الحزبية، بل والمسلمون جميعاً. وإذا كان مظهرٌ لذلك الاحتكار يتجلى، اليوم، في إصرار قوى «الإسلام الحزبي» على توحيد الدين والسياسة تحت عنوان الإسلام، والزعم بأن الفصل بينهما إنكار لطبيعة الإسلام، واتهام القائلين بذلك الفصل بالحَيْدِ عن الدين... إلخ. فإن مظهراً آخرَ لذلك الاحتكار، لا

يَقلّ خطورةً عن الأول، يجري اليوم تحت عنوان «الإسلام الصحيح»، ويتبادل الجميعُ القولَ به في وجه الجميع! «الإسلام الصحيح» في زعم بعضٍ، هو إسلامُهُ هو من دون غيره: إسلام أهل السنّة والجماعة، أو إسلام آل البيت، أو إسلام السلف، أو إسلام الجهاد، أو إسلام أهل التوحيد، أو إسلام أهل الباطن ...إلخ. كل حاملٍ فهماً للإسلام مخالفاً لا يقْبَل غيرَ فهمه، ويَعُدُّ مَنْ سواهُ على ضلال، وقد يُخْرِجه من المِلّة كَحَالِ مَن يكفّرون بعضَهم بعضاً من فرق الإسلام: التي بُعِثَتْ أفكارُها من بطون الكتب القديمة كي تَحْيَا بين ظهرانينا من جديد!

ما نشهده، اليوم، بل منذ عقود من تاريخ «الإسلام الحزبي»، هو إعادة إنتاج فكرة «الفرقة الناجية»، ولكن هذه المرّة من طريق إخراجٍ حزبيّ معاصر لها. وكلٌّ يدعي، اليوم، أنّه هو ـ من دون سواه ـ تلك «الفرقة الناجية» الحزبية التي تمثل «الإسلام الصحيح»، وتمثل الإخراج الحزبي الصحيح لذلك الإسلام، تمثيلَها للعلاقة «القويمة» المطلوبة بين الدين والدنيا، العقيدة والسياسة! وغنيّ عن البيان أن حديث «الفرقة الناجية» فُهِم ـ قديماً ـ على النحو الذي قاد إلى التمذهب؛ فكان كلّ مذهبٍ يدَّعي الصفةَ لنفسه، حصريّاً، ويُسْقِطها عن غيره؛ وذلك عيْنُ ما تفعله قوى «الإسلام الحزبي» اليوم المتشرنقةُ، جميعُها، على داخلها المذهبي المغلق!

لا نتزيّد حين نقول إن «الإسلام الحزبي» طائفي ومذهبي بامتياز؛ وليس ذلك من الإسلام في شيء، ولا مما تجوز معه تسمية قواه بالإسلامية إلّا إذا أردنا بالصفة معناها الواقعي ـ الانقسامي الانغلاقي ـ وليس معناها المعياري (التوحيدي). وهاكم الدليلَ من سيرة هذه القوى الحزبية؛ ليس في جمهور «الإخوان المسلمين» الحزبي، ولا في جمهور «حزب التحرير» وأحزاب السلفية، بأطيافها كافة، شيعةٌ أو زيدية أو إباضية أو إسماعيليون أو دروز أو علويون ...؛ وليس في جمهور «حزب الله» أو «حزب الدعوة» سنّةٌ أو زيدية أو دروز أو إباضية ...إلخ.؛ فالحزب «الإسلاميُّ»، في بلادنا العربية والإسلامية، إمّا حزبُ سنّةٍ، أو حزبُ شيعة،

أو حزبُ دروز، أي هو حزبُ مذهبٍ أو حزبٌ مذهبي. لم ينشأ بعد حزبٌ يجمع المسلمين كافة، على تبايُن مذاهبهم، في كيانٍ واحد لِتَصِفه بأنه حزبٌ إسلامي. حتى ذلك الحين، الذي قد يمتد انتظاره لأجيال، فـ «**الإسلام الحزبي**» **طائفي ومذهبي بالتعريف**. والمذهبية لا تقترح على المجتمع إلّا الفتنة!

الفصل السابع

اجتماعياتُ «الإسلام الحزبي» وسياسياتُه

لم تنشأ حركات «الإسلام الحزبي» عفواً، أو مصادفةً، من غير أسباب تبرّر نشوءها، ولا يمكن النظر إلى ميلادها بوصفه ـ فقط ـ مصادفة سياسية غير طيِّبة ساقنا إليها استغلالُ الدين في العمل السياسي، وتزويرُ معنى السياسة بسبب ذلك الاستغلال ومفاعليه؛ فالصدفةُ تلك ـ إن كان لا بدّ من حسبانها كذلك ـ ليست ما يفسّر الظاهرة، وإنما هي نفسُها تحتاج إلى تفسير نفسها كصدفة. ومعنى هذا أنها لم تكن في مقام السبب الفاعل قدَر ما هي في حكم النتيجة الناجمة من فعل عوامل وأسباب سابقة لها في الوجود، وصانعة للظاهرة. وأيّاً يكن موقف المرء من ظاهرة «الإسلام الحزبي»، ومن الآثار الثقيلة التي ألقاها وجودُها وعملُها على السياسة والصراع السياسي، وعلى استقرار المجتمع الوطني، في البلاد العربية المعاصرة، بل على مستقبل هذا المجتمع ومسعاه في التقدم، فإن الذي لا مِرْية فيه أن تلك الظاهرة وُجِدت، واستمرت نشاطاً واتساعاً، **لخَلَلٍ** في بُنى الاجتماع السياسي العربي ينبغي الوقوفُ عليه وكشفُه، ونقدُه. ولسنا نبرّر لـ «الإسلام الحزبي»، هنا، وجودَه أو شرعية وجوده، وإنما نحاول **نقد الأسباب والعوامل** التي وفرت لميلاده، واستمراره، البيئة المناسبة والأرض الخصبة، وجعلت منه ما يشبه الثمرات المُرّة لها.

سنحاول، في هذا الفصل، أن نقف، ببعض التفصيل، على أهمّ تلك الأسباب والعوامل التي كانت في أساس توفير التربة والمناخ الموضوعيين

لميلاد ظاهرة «الإسلام الحزبي»، واتساع نطاق تأثيره في الحياة العامة. ستة من تلك العوامل والأسباب تقع في قلب بُنَى الاجتماع السياسي والثقافي العربي، وهي التي سيقع التنبيه إليها في هذا الفصل. أما السابع منها فخارجي تعاظم تأثيره في المراحل المتأخرة، ولن نتناوله في هذا الفصل.

أولاً: أزمة الدولة الوطنية

إذا كان ميلاد «الإسلام الحزبي» (جماعة «الإخوان المسلمين») قد ترافَق، زمنيّاً، مع ميلاد الدولة الوطنية في مصر وبعض الوطن العربي، فعبَّر - من خلال ذلك الميلاد - عن وجْهٍ من وجوه الأزمة في تكوين تلك الدولة الوطنية، فإن اتساعَ نطاقه، وتعاظُمَ قواه، وصعودَها المدوّي إلى مسرح الحياة السياسية، منذ النصف الثاني من سبعينيات القرن الماضي، إنما أتى يفصح عن حالٍ من الإخفاق الحادّ منِيَ به مشروع الدولة الوطنية ذاك في الأغلب الأعمّ من البلاد العربية المعاصرة.

يمكن التنفيل والاستفاضة في بيان ظواهر مختلفة لأزمة الدولة الوطنية في المجالات الاجتماعية والاقتصادية والوطنية، غير أنّا نكتفي، هنا، بمطالعة الوجه السياسي من تلك الأزمة بحسبانه أَظْهرَ تلك الوجوه، وأكثرها تأثيراً في توليد شروط قيام ظاهرة «الإسلام الحزبي»، وغيرها من الظواهر التي كان لها الأثرُ السلبي في الحياة السياسية العربية المعاصرة. والوجه الذي نعني، هنا، هو فشل نموذج «الدولة الوطنية» الذي قام في البلاد العربية، الحديثة والمعاصرة، منذ نهاية الحرب العالمية الأولى، وعجزهُ عن بناء حياة سياسية عصرية شرعية ومستقلة[1]، و- بالتالي - عجزه عن توليد شرعيته وتبرير نفسه أمام القسم الأعظم من المجتمع والشعب.

قامت الدولة «الحديثة»، في البلاد العربية، لِتَرِث نموذجين للسلطة

(١) تناولنا ذلك بالتفصيل في: عبد الإله بلقزيز، **الدولة والسلطة والشرعية** (بيروت: منتدى المعارف، ٢٠١٣).

سابقيْن، سرعان ما استدخلتْهما في التكوين على ما بينهما من تَجَافٍ وتعارُض: نموذج الحكم الكولونيالي، الذي أدْخَل إلى البلاد أشكالاً مختلفة من التنظيم الاجتماعي والسياسي، وأعاد تكييف هياكل الدولة التقليدية مع مقتضياته؛ ونموذج الدولة السلطانية التقليدي الموروث، الذي تقوم الشرعية فيه على قواعد الدين والعصبية والمناطقية، وتنعدم فيه، أو تكاد أن تنعدم، مساحات السياسة. تداخل الموروثان في تركيب نموذج «الدولة الوطنية»، فكان من نتيجة ذلك أن تَعَايشَ التحديث مع التقليد، ونجح الثاني ـ مع الزمن ـ في استيعاب الأول، وإعادة إنتاجه وتصنيعه على نحو جديد، أي كمُتَوَسَّلٍ يُعَاد به تغذيةُ التقليد وخَلعُ المشروعية «العصرية» عليه !

مَسَّ التحديثُ السياسي القشور والسطوح، ولـمَّعها تلميعاً مخادعاً، ولم ينفُذ إلى الجذور والأصول التي ظلت سادرةً في استمراريتها غير المنقطعة، ولا المتأثرة بطارِئٍ خفيفِ الوزن؛ كُتِبَتْ دساتير أَغْدَقتِ السلطات على الحاكم بأمره وآلِ بيتِه وصحابتِه؛ وقامت برلمانات على تمثيل عصبويّ، ومناطقي، ودينيّ، ومذهبي زوَّر التمثيل الشعبي والوطني؛ وأُقِرَّت حرياتٌ تفيهةٌ محاصَرةٌ ومراقبة بالقانون، أو بقوة أحكام الاستثناء، تأخذ باليمين ما تعطيه بالشِّمال؛ ونشأت أحزابٌ في قلب طبقةٍ وسطى ضامرة لتتحول سريعاً من ضفة التمثيل العصري المواطنيّ إلى تمثيل عصبيات تقليدية أحيتْها الأزمات المتناسلة من نفسها؛ ونُظِّمت انتخابات سُرِقت فيها أصواتُ الناخبين وإرادتُهم ...؛ فيما ظلتِ التقاليد السلطانية مستمرّةً في هيكل السلطة ومضمونها: نُظُم ملكية وأميرية تقليدية، ونظم «جمهورية» وراثية: عسكرية وشبه عسكرية، وقبلية، وطائفية، وظل الاستبداد ـ في الأحوال كافة ـ عقيدة النظام وشريعته!

غير أن التحديث السياسي المزيَّف، والشكلي، لم يكن مجرّدَ طلاءٍ خارجيّ يُخفي التقليد والبنية السلطانية للدولة فحسب، وإنما كان شرطاً لإعادة إنتاجها كبنيةٍ تقليدية غير ممكنةِ الاستمرار إلّا في شروط تكيُّفٍ

جديد مع مقتضيات التطور. وما كان لهذا النموذج «الجديد» للسلطة؛ المتولّد من عملية ابتعاث التقليد في قوالب «حديثة» ومن خلال أقنيةٍ «حديثة»، سوى أن يُنْتج حالاً شاذة من التكوين السياسي سِمتُها الرئيسة ما سمَّيْتُه في دراسةٍ سابقة[٢] بـ: **غياب المجال السياسي** الذي تُمَارَس فيه السياسة، بقواعدها العصرية، بما هي منافسة مدنية سلْمية، بل بما هي حقّ عمومي من حقوق المواطنة. ولا يحدُث أن يوجد مجالٌ سياسي، في بعض البلاد العربية المعاصرة (التي فيها دساتير وبرلمانات وأحزاب وصحافة حرة...)، لكنه غالباً ما يكون **مجالاً شكلياً** ـ بحيث تُمارَسُ السياسةُ فعليّاً خارج نطاقه ـ أو مجالاً ضيّقاً، وشديدَ الضمور، مصمَّماً لأداء بعض الوظائف مثل تلميع المشهد السياسي، أو تحقيق بعضِ التنفيس الضروري للصراعات بما يحفظ للنظام السياسي استقراره.

ما أغنانا عن القول إن نموذجاً للسياسة والمجال السياسي، كهذا الذي تَخَلَّق من رحم «الدولة الوطنية»، في البلاد العربية المعاصرة، لا يمكن أن يضمن لهذه الدولة استقراراً، ولا أن يوفِّر لها حياةً سياسية متوازنةً، وخاليةً من أسباب الاضطراب وعوامله، لأنه ـ بكل بساطة ـ لا يوفّر البيئة المناسبة لميلاد السياسة بوصفها تعبيراً عن مصلحة مشروعة، ولممارستها ضمن الأطر والقواعد القانونية الحاكمة، وإنما هو يوفّر بيئةً أخرى للصراع والمنازَعة تُوَلِّدها علاقات التمثيل الأشوه: المؤسَّس على الروابط العصبوية لا على الروابط المواطنية كروابط سياسية غائبة أو مغيَّبَة. إن نموذج «المجال السياسي» القائم فيها لا يمكنه إلّا أن يقود إلى حال الانحباس، أو الانسداد السياسي، التي نعانيها اليوم، بدرجات متفاوتة، والتي مصيرُها إلى إدخال المجتمع والدولة في منطقة اضطراب مديد.

حين لا يكون ثمة من مجالٍ سياسي تُمَارس فيه السياسة، بمفرداتها

---

(٢) عبد الإله بلقزيز، **السلطة والمعارضة ـ المجال السياسي العربي المعاصر** (الدار البيضاء؛ بيروت: المركز الثقافي العربي، ٢٠٠٧)، ص ٢٢-٢٥.

الصريحة وقواعدها المتعارف عليها؛ وحين تُحْتَكَر السياسية من قِبل نخبة حاكمة (حزبٍ أو عائلة أو عشيرة أو أوليغارشيا عسكرية ...) ويُصَادَر المجال العام، وتتغوَّل السلطة ويبلغ استبدادُها درجاتٍ عليا من القمع والتنكيل ـ وهو الغالب على الحياة العامة في البلاد العربية ـ يكون من الطبيعي أن تتولَّد من ذلك ظاهرتان متضافرتان: أن تجنح قوىً اجتماعية للتعبير عن مواقفها السياسية بمفردات غير سياسية (دينية مثلاً)، تستعيرها للتعويض بها عن غياب السياسة ومجالها، فيكون الدين ـ حينها ـ المجال المستعار لممارسة السياسة الممتنعة على الإمكان الطبيعي؛ ثم أن يجنح الصراع السياسي لأسلوب العنف كنتيجةٍ حتمية لإعدام السياسة ومحوها، وفقر الناس إلى ثقافتها وقيمها وقواعدها، وفي قلبها قاعدة المنافسة المدنية السلمية بين القوى والمصالح. وليس ظهور «الإسلام الحزبي» واتساع نطاق نفوذه وحَرَاكه، وتزايُدُ ظواهر العنف السياسي (في أوساط التيارات الإسلامية خاصة)، إلّا بعض النتائج الموضوعية التي تفضي إليها أزمة «الدولة الوطنية»، وأزمة المجال السياسي فيها.

ثانياً: صعود النزعة الاحتجاجية في المجتمع

بدت حركات «الإسلام الحزبي»، في صورة غالبة من صور التعبير عن نفسها، ظاهرةً من ظواهر الاحتجاج التي تنامت وقائعُها في الأغلب الأعمّ من البلاد العربية المعاصرة، وبدأت تتخذ مناحيَ جديدة من الحدّة لم يسبق أن عرفتْها قبلاً، وأظهَرُها **العنف**؛ في وجهيْن منه متلازمين: **العنف الرمزي والعنف المادي**. وإذا كان من نوافل القولُ إن ظواهر الاحتجاج سابقةٌ، في الزمان، لظهور تيارات «الإسلام الحزبي»، وإن تيارات أخرى سياسيةً ـ يسارية على نحوٍ خاص ـ اقترن وجودُها وعملُها، هي الأخرى، بالتعبير عن الاحتجاجيات المتنامية في المجتمع، فإن لحظة صعود «الاحتجاجية الإسلامية» ـ منذ النصف الثاني من سبعينيات القرن العشرين ـ هي اللحظة الأعلى في الحالة الاحتجاجية العربية المعاصرة على وجه الإطلاق. ولذلك أسبابٌ وسياقات سيَرِدُ بيانُها في ما بعد.

وُلِدَ في الخطاب السياسي العربي، منذ سنوات الستينيات، ما ندعوه باسم «خطاب الاحتجاجية» أو الخطاب الاحتجاجي. وهو جيلٌ جديد من خطاب السياسة الحركي اقترن مولدُهُ بميلاد فكرة الثورة في الوعي العربي، وبتراجع بريق فكرة الإصلاح أو التغيير المتدرّج؛ وهي سادت ساحةَ السياسة والعمل العامّ ردحاً من الزمن زامَن عهد "الدولة الوطنية الحديثة"، في البلاد العربية، وظلت معقلَ رهانٍ إلى أن عصفت بها الأفكار الراديكالية الجديدة التي حملتها التيارات القومية واليسارية منذ بداية النصف الثاني من القرن الماضي. ولقد كان أمراً طبيعيّاً أن يولَد خطابُ الاحتجاجية ذاك لأنّ هاجساً جديداً طرأ على الوعي والواقع، لحظتئذ، وتكيَّف خطابُ السياسةِ الحركيُّ معه، هو هاجس **المسألة الاجتماعية**. إن ميلاد الاحتجاجية الإسلامية يؤرّخ لركوب الخطاب السياسي الحركي موجةَ المسألة الاجتماعية والمطالب المتولدة منها.

على أن الفارق بين الاحتجاجية السياسية اليسارية والاحتجاجية السياسية الإسلامية ليس فارقاً في الأدوات، والمفردات، والمرجعيات، والأهداف فحسب، وإن كان ذلك ممّا لا يَقبل النكران، بل هو فارق في الشروط والوقائعُ التي استقت منها كلّ احتجاجيةٍ مادَّةَ خطابها؛ لم تكن شروط الاحتجاجية اليسارية، في الستينيات والسبعينيات، من السوء والكارثية اللذيْن تبدو بهما اليوم في عهد الاحتجاجية الإسلامية، ومع ذلك نَمَا خطاب احتجاجي ماركسي، ساعتئذ، متأثراً ببدايات التدهور في الأوضاع الاجتماعية ـ وخاصة في أوضاع الطبقة الوسطى التي تنتمي إليها النخب اليسارية ـ ولكن متأثراً، أيضاً، بسوابق الاحتجاج اليساري في العالم، التي ركبت موجات الأفكار الراديكالية (الماوية، التروتسكية، الفوضوية...)، وكانت انتفاضة أيار / مايو ١٩٦٨، في فرنسا وبعض أوروبا، ذروتها.

وحتى حينما أفصح خطاب الاحتجاجية اليسارية عن نفسه من خلال مفردات العنف الثوري ـ ذات الجذور البلشفية اللينينية ـ فإنه قلّما لجأت

قواها السياسية إلى ممارسة العنف في مواجهة أجهزة الدولة البرجوازية (ما خلا حالات منظمات «الإرهاب الثوري»[*]). وعلى النحو نفسِه سلكتِ الاحتجاجيات اليسارية العربية نهج المواجهة مركِّزةً، في الغالب، على النزعة الإضرابية حيثُ وُجِدَت لها قواعد اجتماعية (في البيئات الطلابية خاصةً)، وعلى تقديس العنف الثوري لفظاً من دون اللجوء إليه فعلاً.

لكن شروط الأزمة الاجتماعية[٣] تفاقمت، أكثر، منذ نهايات السبعينيات من القرن الماضي، فكان على قوىً جديدة ـ نمت في أحشاء تلك الأزمة وعبّرت عنها ـ أن تلتقط معطيات الانهيار الاجتماعي ـ الاقتصادي و«تجيب» عنها بخطاب احتجاجي أشدَّ راديكالية من سابقه، ذاهبةً إلى إشاعةِ طوبويات جديدة ـ تَخْلُف الطوبي الاشتراكية ـ من قبيل طوبى «الدولة الإسلامية»، و«الاقتصاد الإسلامي»، و«العدالة الإسلامية»، وما في معنى ذلك. وقد تكون قوى «الإسلام الحزبي» صدّقت شعاراتها وطوباها الجديدة، وصدّقت أن في الوسع اجتراح إمكان تحقيقها، كما قد لا تكون صدّقت أن يصبح ذلك في حكم الإمكان، غير أن الذي لا مِرْيةَ فيه أن جمهورها، المحازب والمتعاطف، صدَّق أنها تَحْمل له مشروع خلاصٍ من محنته المديدة. هذا ما يفسّر الاتساع المفاجئ في قاعدتها الاجتماعية والتنظيمية، والجنوح المتزايد للتعبير العنيف عن نزعة الاحتجاج لديها إلى الحدود التي اتخذ فيها العنف، في بعض أوساطها، شكل الاغتيالات والتفجيرات!

أيّاً يكن موقف المرء من ظاهرة «الإسلام الحزبي»، ومن نزعته الاحتجاجية الصارخة، وما قد تأخذُ المجتمعات العربيةَ إليه من مآلات سيئة، فإن الذي لا مِرْيَة فيه أن تلك القوى، وثقافةَ الرفض والعنف

(*) على شاكلة «الألوية الحمراء» في إيطاليا، و"بادر-ماينهوف» في ألمانيا، و"العمل المباشر" في فرنسا... إلخ.

(٣) انظر تحليلاً لها في: محمد نور الدين أفاية، **الديمقراطية المنقوصة** (بيروت: منتدى المعارف، ٢٠١٢).

الملازمة لها، إنما هي ثمرةٌ مُرّة لواقع اجتماعي عربي اشْتَدَّت وطأتُه على الناس كثيراً، وتحديداً على فئات اجتماعيةٍ عريضة يستثنيها نظامُ الإنتاج من الحقوق والفرص، من طريق تهميشها وحرمانها من أبسط مستلزمات الحياة. وأكثر هذه الفئات الهامشية تولَّدَ من انهيار برامج التنمية الموجَّهة، في نطاق ما سمِّي في حينه بـ"الاقتصاد الموجَّه» القائم على التخطيط المركزي، والـمُدَار من قِبل الدولة ...، بمقدار ما تولَّد من إخفاقات السياسات الليبرالية، أو الـمُلَبْرَلة، التي انتهت إلى الإفقار المعمَّم، وتوسيع الفجوة بين طبقات المجتمع، ودَهْوَرة أوضاع الطبقة الوسطى، وترجيح الاقتصاد الطفيلي (=اقتصاد الريع والتجارة والخِدْمات) على الاقتصاد الإنتاجي (الصناعي والزراعي). وتكفي ظاهرة ملايين العاطلين، من حَمَلَة الشهادات الجامعية، لتكشف عن المدى الخطير الذي بلغته الأزمة الاجتماعية في البلاد العربية، اليوم، ولتفسّر لماذا باتت نزْعات الرفض والاحتجاج تتصاعد وتتسّع في امتداد نشوء بيئات جديدة حاضنة لها.

نعم، من الصحيح أن البيئة الأساس لقوى «الإسلام الحزبي» هي الطبقة الوسطى، غير أن جمهورها الغالب (هو) من الفئات الاجتماعية الهامشية التي يسحقها الفقرُ والحرمان، ناهيك بأن أوضاع الطبقة الوسطى نفسها بلغت من السوء حدوداً توشك أن تتقلص فيها الفجوة بينـــها وما دونها من طبقات وفئات محرومة! ومن الطبيعي، في مثل هذه الحال، أن يزدهر خطاب الاحتجاجية وأفكار العنف، وأن يتسع نطاق جمهوره الاجتماعي والسياسي، وأن يوجد من يحاول أن يستثمر سياسيّاً في حالة الحِنْق العام، ويُتْقِن مخاطبة مصالح هذا المجتمع الهامشي.

ثالثاً: انهيار النظام التعليمي

سيكون عسيراً تفسير ظاهرة تزايدُ جمهور «الإسلام الحزبي»، في العقود الثلاثة الأخيرة، في أغلب البلدان العربية، وتزايُد العلامات الدالة على انغلاقه وتحجُّره الفكري ونزعته النّصّية الحادة، وتنامي ثقافة الرفض وإنكار «الآخر» لديه ...، من دون العودة إلى البيئة التعليمية، المدرسية

والجامعية، التي نشأ فيها جِيل، بل أجيال، من المتعلمين، وما كان لها من آثار بالغة السلبية في تكوين وعيه، وتوجيه مداركه، وتكييف نظرته إلى العالم: إلى الماضي والذات، وإلى «الآخر» والحضارة الكونية. إن النظام التعليمي، في الأعمّ الأغلب من البلاد العربية، مسؤول ـ بدرجات متفاوتة ـ عن حال الإدقاع الفكري، والفقر المعرفي، والانغلاق على اليقينيات وترديدها، التي نشهد ظواهرها المستفحلة في الحياة العامة، ومنها الحياة الثقافية، والحياة السياسية العربية. وهو، بهذا المعنى، نظام مأزوم، شأنه في ذلك شأن أنظمة الاجتماع والسياسة؛ من أسرة ومؤسسات اجتماعية، وأحزاب ونقابات وسلطة.

كثيرةٌ هي الظواهر الدالة على أزمة النظام التعليمي، وعلى ما يعتور أداءَهُ من وجوهِ خَلَلٍ وأعطاب، تؤديه إلى إنتاج جمهورٍ من المتعلمين يعاني نقصاً حادّاً في القيم المعرفية والنقدية الضرورية للتكوين المتوازن: المتصالح مع الذات، والمحيط المباشر، والعالم الخارجي، كهذا الجمهور الذي يتغذى به «الإسلام الحزبي»، مثلما تتغذى منه النزعات المتطرفة في السياسة، والنزعات العدمية، والثقافة الاقتصادية السائدة القائمة على قيم الربح السريع، والمضاربات غير الأخلاقية، واستغلال النفوذ، وسوى هذه من النزعات الهدّامة للمجتمع والدولة: ملتحيةً كانت أو حليقة. على أننا سنكتفي بإلقاء ضوءٍ على الأسباب والعوامل التي تجعل نظام التعليم بيئةً خصبة لتوليد ظواهر التطرف الديني و«الإسلام الحزبي» لاتِّصالها ـ اتصالاً مباشراً ـ بالموضوع الذي نبحث فيه: عوامل صعود «الإسلام الحزبي» في الوطن العربي.

يمكننا، في هذا المعرض، أن نشير إلى المظهريْن التاليين من مظاهر الخلل، في النظام التعليمي، المسؤوليْن عن تلك الحال من الانسداد المعرفي التي أومأنا إليها:

أوّلهما الفجوة الكبيرة التي تفصل بين البرامج التكوينية الدينية في المدارس العربية وبين (برامج التكوين العلمي: خاصة في العلوم الرياضية

والطبيعية (حيث ما زالت العلوم الإنسانية والاجتماعية متخلفة، في المناهج والمضمون التربوي، في غالبية البلاد العربية !)؛ وبيان ذلك أن البرامج العلمية المدرسية تفتح أذهان المتلقّين على المعرفة المعاصرة وكشوفها العلمية، وعلى مناهج التفكير العلمي وقواعده، وتستدمج المتلقين لها، من التلاميذ والطلبة، في منظومة التفكير العصري وقيمِهِ العامّة الكونية، وتؤهلهم للاندماج في تحصيل أرقى المعارف في مجال العلم الطبيعي والرياضي. في الوقت عينه، تُغلِق برامج التكوين الديني على متلقّيها ـ بالمادة التي تقدّمها لهم وبالمناهج والطرائق التي بها تُقَدَّم ـ كل إمكانيةٍ لتحصيل معرفة عميقة ورصينة بشؤون الدين أو بتعاليم الإسلام وتاريخه؛ فهي لا تعلّمهم سوى الاجترار، ولا تكرّس في أذهانهم سوى تقديس نصوص القدامى والنظر إليها كمعطيات أبدية لا تخضع لأحكام المكان والزمان والتاريخ، ولا تدرّبهم على قيم التفكير والمساءلة والنقد، بل تُعَطّل لديهم حاسَّة النقد تعطيلاً كاملاً ! وهكذا يتكوّن في وعي المتلقي ازدواجية معرفية حادة: عقلٌ يَقِظ في العلم، وعقل خامل ودوغمائي في الدين!

وثانيهما أن استثناء الثقافة الدينية المدرسية من الإخضاع لمناهج الدرس الحديث، في التعليم العصري، يصبح مضاعفاً وبالغَ السوء في التعليم التقليدي (أو «التعليم الأصيل» كما يسمّى في المغرب)، و ـ بالتالي ـ تتضاعف نتائجه السلبية على وعي المتلقّين. وبيان ذلك أن مدارس التكوين الديني وجامعاته عديدة في البلاد العربية، وهي مكرَّسة للعلوم الدينية حصراً (علوم القرآن، التفسير، الحديث، أصول الفقه، علم الكلام، علوم اللغو والنحو والبلاغة ...)، ونادراً ما تدخل فيها العلوم العقلية (المنطق، الفلسفة). أما العلوم الطبيعية والعلوم الاجتماعية والإنسانية (السياسة، الاقتصاد، علم الاجتماع، علم النفس، التاريخ، اللسانيات...)، فلا مكان لها في برامجها. أما طرائق التلقين والتكوين فتقليدية بجميع المقاييس، وموروثة عن أنظمة التعليم التقليدية، قبل قيام الدولة الحديثة، وتكتفي بالتلقين والشروح والمختصرات، متقصّدةً إعادة إنتاج الموروث بوصفه «العلم الأكمل» الذي ينبغي حيازته! وحصّة هذا التعليم الديني

التقليدي معتَبَرة في النظام التعليمي العربي، كما أنّ خريجيه كثر، ومَسَّهم من آفة التبطيل ما مسَّ الآلاف من خريجي الجامعات والمعاهد العليا الحديثة. ولذلك شكلوا خزاناً اجتماعيّاً للاحتجاجية الإسلامية الحزبية المعاصرة.

إن هذا النوع من التكوين المدرسي ـ والجامعي ـ الديني التقليدي، الذي يتلقاه التلامذةُ والطلبة في نظامَي التعليم «العصري» و«الأصيل» يؤدي إلى تشكيل ذهنية يقينية مغلقة، متمسكة بالموروث، اجترارية واستظهارية، لا مكان فيها للسؤال أو النقد. وهذه الذهنية غالباً ما تكون جاهزة للتجاوب مع خطاب أصولي مغلق، مُعادٍ للعصر وقيمه، وخاصة حينما تصطدم بأوضاع اجتماعية سيئة، مثل البطالة والتهميش والحرمان[٤]. إنها بيئة خصبة لدعوات الرفض، وكراهية القيم الحديثة، والتمسُّك بالموروث، والتشرنق على الذات. وهكذا يوفّر الخَلل الدَّابّ إلى نظام التعليم، وتهافُت هذا النظام في برامج التكوين الديني فيه، جيشاً عرمرماً من المتعلمين للدعوات السياسية لِـ «الإسلام الحزبي»؛ تلتقطه بيُسرٍ شديد، وتسخِّرهُ لخدمة مشروعها السياسي!

رابعاً: أزمة «الإسلام العالِم» الرسمي

يفصح ميلادُ «الإسلام الحزبي» وصعودُه عن أزمةٍ عميقة في نظام اشتغال الإسلام العالِم (= إسلام العلماء المرتبطين بالدولة)، ومؤسساته التعليمية والعلمية والإفتائية. وإذا كان من مظاهر هذه الأزمة أن جماعات «الإسلام النضالي» أعلنت، منذ زمنٍ طويل، تمرّدها على مؤسّسات الإسلام العالِم، وعالَنَتْها المعارضة، ولم تتوقَّف عن القدح فيها، والتشنيع على وظائفها، واتهامها بممالأة «السلطة الباغية» والتسويغ لطغيانها ...إلخ.، فإن هذا التمرد ليس، في حساب الأشياء، سوى إحدى نتائج الخلل الذي دبّ

(٤) M. Arkoun, *ABC de l'Islam. Pour sortir des clôtures dogmatiques* (Paris: Grancher, 2007).

إلى المؤسسة العلمية الدينية الرسمية، أو أعْجَزَها عن الاستمرار في أداء وظائفها التي كانت تنهض بها في «إدارة الشأن الديني»، بوصفها الجسم الاجتماعي الموكول إليه القيام بذلك على وجه الحصر، سواء من قبل الدولة والسلطة الحاكمة أو من قبل المجتمع.

الصلة بين أزمة الإسلام العالِم وصعود «الإسلام الحزبي» بيّنة من وجوه عدّة، قد يكون أظهرُها، اليوم، جنوح الحركات الإسلامية الحزبية لوراثة مؤسسات العلماء التقليديين في «تمثيل» الإسلام والنطق باسمه. وهو مسعىً خاضت فيه تلك الحركات، وتخوض، على قاعدة القول إن المؤسسات تلك استنفدت مبررات وجودها بإخضاعها الإسلام للسلطة، وتسخيره لخدمة أهدافها، والانحراف به عن جادة الشرع وتعاليمه. وهي، في ذلك المسعى، لم تكن تخوض في تشويه سمعة «المؤسسات الدينية» التقليدية الرسمية، فحسب، وإنما في سرقة أتباعها، وكسب جمهور المسلمين (المتعلمين خاصة)، ممّن لم يعودوا يُبدون الثقة بوظائف تلك المؤسسات، ولا بأهلية القائمين عليها.

ليس جسم العلماء التقليدي هدفاً لقوى «الإسلام الحزبي» إلّا بما هو رديفٌ للسلطة؛ فالغايةُ من منازعته دورَهُ إنما هي **منازعة السلطة / الدولة احتكارَها الرأسمالَ الديني**، والرغبة في نزعه وانتزاعه منها، وحيازته أو فرض التسليم لها (= لقوى «الإسلام الحزبي») بالشراكة في «تمثيله» والتحدّث باسمه. وبهذا المعنى، فإن **معركة «الإسلام الحزبي» مع الإسلام العالِم ليست معركة فكرية أو فقهية**، لأن قوى «الإسلام الحزبي» ليست مؤهَّلَة علميّاً لخوضها، فحسب، وإنما لأن المعرفة ليست موضوعها أصلاً، وإنما موضوعها **الوظيفة السياسية للدين**، وأين ينبغي أن تُصْرَف: لصالح السلطة والدولة، كما يفعل العلماء التقليديون، أم لصالح الشعب والمجتمع: كما تدّعي قوى «الإسلام الحزبي» أنها ستنهض بأمره.

لم يكن «الإسلام الحزبي» أوّل خصوم «الإسلام العالِم"؛ فقد خاض هذا جوْلات طويلةً من الصراع الفكري الطاحن مع الإسلام الصوفي

كنصّ، ومعه كمؤسسات طرقية. لم ينظر العلماء التقليديون بعين الرضا إلى التصوف والمتصوفة، يوماً ما، لسبب خَلْفيتهم الفقهية التي ترى في النصّ الصوفي هرطقةً وإحداثاً في الدين، وتاريخ الصراع بين الفقهاء والصوفية معروف، ومعروفةٌ قضاياهُ وإشكالاتهُ لدى الدارسين (النصّ والتأويل، حدود التأويل والعلاقة باللغة...)، لكن الفصول الأشدّ من ذلك الصراع كانت بين الفقهاء والطرق الصوفية، منذ القرن السادس عشر، وزادها اشتعالاً أن تَمَأْسُسَ التصوف، وصيرورتَهُ إلى طرق وزوايا، أفضى به إلى الصيرورة قوةً سياسية تزاحم الدولة على نفوذها وسلطانها (خاصة في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر). ولـمّا كان الفقهاء مرتبطين بالدولة وكانوا ألسنةً لها، تذبّ عنها، كان عليهم أن يتصدوا للطرقية وأفكارها بما أوتوا من أسباب.

غير أن معركتهم، اليوم، مع «الإسلام الحزبي» مختلفة؛ فهم يشتركون معه في الأرضية العَقَدية ـ الفقهية عينها، والخلاف معه يجري على الموقف من السلطة لا على شرعية خطابه في الدين، وأقصى ما يستطيع الفقهاءُ اتهامَ «الإسلام الحزبي» به هو الغلوُّ والتطرُّف لا الكفر والخروج عن الملّة (كما كانوا يفعلون مع بعض مشايخ الطرقية). وإلى ذلك فإنهم يعانون عزلةً اجتماعية نتيجة فقدانهم الصّدقية وسط جمهور جديد من المتعلمين بات جيشاً احتياطيّاً لقوى «الإسلام الحزبي»، وبالتالي يشعرون أن البساط يُسْحَب من تحت أقدامهم شيئاً فشيئاً، على الرغم من التأييد الذي يلقونه، اليوم، من الدولة والقوى المدنية الحديثة[٥].

والحقّ إنه لولا أزمة «المؤسسة الدينية» التقليدية الرسمية، والضَّعف الشديد في أدائها، لما كان يسع قوى «الإسلام الحزبي» أن تُحرِز كل هذا النفوذ الذي صار لها في أوساط الجمهور، والذي يكرّسها «ناطقاً» جديداً باسم الإسلام في نظر أتباعها. وليس من سبيل إلى تجديد دور الإسلام العالِم إلّا بتجديد «العلم الديني» وتطوير منظومته التعليمية والمعرفية.

---

(٥) على مثال التأييد العام الذي يلقاهُ «الأزهر»؛ حيث ارتفع الطلبُ على دوره من جميع الذين أصابتهم نائبات من قوى الغُلوّ والتطرف.

خامساً: غياب حلْقة الإصلاح الديني

إذا كان صعود الحركات الحزبية الإسلامية وانتشارها قد تغذّى من حال الوهن التي دبّت إلى عمل مؤسسات «الإسلام العالِم»، فإنه تغذّى، أيضاً وبنسبة أكبر، من افتقار التاريخ الديني (=الإسلامي) المعاصر إلى حلقة أساسٍ في كل دين هي حلقة الإصلاح الديني. وغياب تجربة الإصلاح الديني من تاريخ الإسلام المعاصر هو عينُه الذي يفسّر لماذا لم تَقْوَ المؤسسة العلمية ـ الدينية التقليدية على أن تضطلع بالدور المنوط بها في تقديم تكوينٍ عميق، لجمهور المتعلمين، في الإسلاميات وتاريخها (الفكر الديني وعلومه ومراحل تطوّره)، وفي نشر ثقافة دينية منفتحة وحاثّة على الاجتهاد والتدبُّر، وإشاعة قيم التسامح والاعتراف بالمخالِف في العقيدة، أو في الرأي، وبالحقّ الحرّ في التعبير والرأي، وإعادة تأسيس الفُتْيا على هذا المقتضى. وهي إذْ أعجزَها فقرُها إلى التجديد وروحه عن النهوض بوظيفة إنتاج «الثقافة الدينية» المناسِبة؛ المتفاعلة مع أسئلة عصرها وتحدياته، والمستجيبة لحاجات المؤمنين من المعارف التي تقع في نطاق الدين، أحدثت تلك الحال من «الفراغ الديني» الذي أتقنتِ الإسلاميةُ الحزبية ـ بمدارسها وطبعاتها كافة ـ استثماره أو محاولة ملئه، ساعيةً في إحلال نفسها محلّ «المؤسسة الدينية» البديل!

بأيّ معنىً تقوم صلةٌ، في ما نزعم، بين صعود «الإسلام الحزبي» و(بين) غياب لحظة الإصلاح الديني ـ أو انعدامها ـ في تاريخ الإسلام المعاصر؟

تتقرر هذه الصلة، كما نتصور، من وجهيْن اثنيْن: من انغلاقيةِ «الإسلام الحزبي» وتحجُّر رؤيته إلى الدين والمجتمع والدولة والعصر والعالَم المحيط، ومن تنزُّله منزلةَ الوسيط بين المسلمين ودينهم[٦]!

---

(٦) انظر رأينا مفصّلاً في: عبد الإله بلقزيز، **الإسلام والسياسة: دور الحركة الإسلامية في صوغ المجال السياسي** (الدار البيضاء؛ بيروت: المركز الثقافي العربي، ٢٠٠١).

والوجهان ذانك هما، بالذات، ما أتى عليهما الإصلاح الديني، عند غيرنا من المِلل (المسيحية خاصة)، بالهدم والمحو لإعادة الدين إلى حِضنه الطبيعي: المؤمنين (=الجماعة والأمّة)، وتنمية حاسَّة التفكّر والتعقيل لدى أتباعه ليستصحِبوا نصوصه وتعاليمه في حياتهم، ومكيّفين أحكامها ومبادءَها مع تغيرات ظروف حياتهم، قارئين فيها في ضوء حاجاتهم ومصالحهم، وفي ضوء المقاصد الكبرى للدين.

إسلام «الإسلامية السياسية» مغْلَق، في وعي حَمَلَتِهِ، على عقائد (=دوغمات) يقينية ثابتة لا مجال لوضعها موضعَ مساءلةٍ تاريخية. لا يتعلق الأمر في هذه العقائد بتعاليم الدين، المأخوذة من الكتاب، وإنما بقراءات وتأويلات لتلك التعاليم تُضْفَى عليها قداسةٌ، أو ما يشبه القداسة، ويُتَعَالى بها عن المكان والزمان والشروط المحيطة، وعن تطورات المعرفة الإنسانية وثرْواتها وتراكماتها، ويُرْتَفَع بها إلى مصافّ النصّ الديني المؤسِّس! هكذا لا تعود أفكارُ فقهاءٍ وعلماءِ كلامٍ مجرَّدَ اجتهادات بشرية في الدين، بل تصبح الدين نفسَه! يتحوّل النسبيُّ إلى مطلق، ويصبح المسائِل له، أو الناقد، أو المجترئ على التفكير فيه، بأدوات النقد التاريخي ومفاهيمه، مارقاً أو في حكم المارق!

«الدين الصحيح» هو، حصراً، دين هذه الجماعات الحزبية و«الجهادية»؛ هكذا هي إلى الأمر ترى. وهي تنتدب نفسها لنشره في الناس، في هذا المجتمع «الجاهلي» الجديد، زاعمةً أنها تستأنف بدءاً حصل قبل ألفٍ وأربعمائة عام، وتطعن على مَن يزاحمُها في دورٍ ـ تَكِلُه إلى نفسها ـ من علماء تقليدين، أو من جماعات صوفية، أو من مفكّرين تنويريين، أو من مدرسةٍ عمومية؛ فهي لا تقبل بأقلّ من أن يُسَلَّم لها بأنها «الناطق» الأصيل باسم الإسلام، ولا تقبل بأقلّ من حيازة **الرأسمال الديني** واحتكاره، بما هو رأسمال قابل للاستثمار في السياسة على مقتضى قاعدة أن «الإسلام دين دولة»، أو «مصحف وسيف»... إلخ.

تتولّد من هذه النزعة الانغلاقية في فهم الدين، وفي تصوّر مَنْ هم حقّاً في حكم المسلمين، نتائج على صعيد النظرة إلى غير المسلمين؛

فهُم ـ في دائرة الجماعة الوطنية ـ دون المواطنين المسلمين حقوقاً (وإن لم يعودوا «ذمّيين»)[٧] ما دامت شريعةُ الدولة، عند الإسلاميين الحزبيين، هي شريعة الدين؛ وهُمْ ـ في العالم الخارجي ـ أعداء أو خصوم، يكيدون للإسلام والمسلمين، ويسعون في نشر قيمهم المعادية للدين مثل العقلانية والعلمانية والمساواة بين الجنسين وسواها ممّا يتحسّس منه «الإسلام الحزبي» ويُنكِرُه. هذه النظرة المغلقة إلى الدين، المتشرنقة على يقينياتها، المعادية للعصر والتقدم، هي المسؤولة عن توليد ما يسميه بعض الغربيين بـ"ثقافة الكراهية» تجاه الآخر، وهي المسؤولة عن توليد معدّلات خرافية من المخافة عند المسيحيين العرب، بل عند المسلمين المتصالحين مع دينهم ودنياهم وعصرهم. إنها نظرة تفتقر إلى الحسّ التاريخي، وإلى روح التجديد، وإلى قيم التسامح والاعتراف بالآخر: في الخارج كما في الداخل.

الوجه **الثاني** من وجوه التجافي بين منطق الإصلاح الديني ومنطق «الإسلامية السياسية» أن هذه تُفْصِح عن قدْرٍ ما من السلوك الرهباني يجافي مبادئ الدين الإسلامي، حتى وإن كان تاريخ الإسلام حَفِل ببعض صُوَره وتجلياته؛ فإذْ تميَّز الإسلام، من سواهُ من الأديان التوحيدية، بأنه أسقط الوسائط بين المؤمنين والنصّ الديني (وهو عينُه ما ستفعله حركة الإصلاح الديني في أوروبا مستلهمةً تجربة الإسلام: إسلام الأصول)، ساحباً الشرعية من أي سلطة (=إكليريكية) قد تنشأ فيه...، يجدّد «الإسلام الحزبي» وظيفةً برّانيةً عن الدين الحنيف قامت بها، في الماضي، مؤسساتٌ تنزّلت من تاريخه منزلة الرهبانية في أديان أخرى! ليس هنا مجال الحديث في تلك المؤسسات التي قامت، في تاريخ الإسلام، ونهضت بتلك الأدوار[٨]، وإنما يعنينا ـ وفي المقام الأول ـ أن نُطِلّ على مساهمة

---

(٧) أصبحوا كذلك - من أسفٍ شديد - مع تنظيم «الدولة الإسلامية» في العراق وسورية!

(٨) أشرنا إلى ذلك في الفصل الخامس من هذا الكتاب أثناء الحديث عن المذهبية والتمذهب.

«الإسلام الحزبي» في انبعاث تلك الوظائف الرهبانية الممجوجة.

يحصل انبعاثها، في تجربة «الإسلام الحزبي»، في صورتيْن: **أولاهما** متحققة، **وثانيتهما** مُتَغَيَّاة مأمولة:

يبدو «الإسلام الحزبي»، في الصورة **الأولى**، مؤسسات تَكِل إلى نفسها وظيفة الوصاية على إيمان الناس، والرقابة عليه، ووزنه بميزانها، والحكم عليه بمقتضى معيارٍ لديها تحسبه صحيح الدين. مَن ناهضها استثنى نفسَه من الجماعة، فكان إمّا علمانياً أو منافقاً أو فاسد العقيدة. وأَظْهَرُ مقاييس صواب الإيمان، عند «الإسلام الحزبي»، الإقرارُ أن الدين عقيدةٌ ونظامُ حياة، دعوةٌ ودولة، وأن أداء فرائض الدين لا يكتمل من دون إنفاذ أحكام الشريعة في نظام الدولة. مَنْ مَالَأهُم في هذا فهو مسلم صحيحُ الإيمان، ومَن خالفهم ـ بالقول، مثلاً، إن الدين شرعٌ منزَّل والدولة منجزٌ بشري ـ عُدَّ من غير المتمسكين بشرع الله. وقد ذهب «الإسلام الحزبي» بوظيفة «الحسبة» هذه، وبالإعمال الخاطئ لمبدإ «الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر»، إلى حدودٍ تجاوز بها مجرَّد تخطِئة المخالفين؛ إلى التبديع والتفسيق والتكفير! وما تكفير الجماعات الدينية ـ السياسية المتطرفة للدولة وعلماء الدين والمتصوفة والعلمانيين والقوى المدنية، لمجرّد خلافها معها في السياسة، إلّا واحدة من الأمارات الدالة على تلك الوظيفة الرهبانية التي تقوم بها قوى «الإسلام الحزبي»، مكرّسةً نفسَها وسيطاً بين المسلمين ودينهم!

ويبدو، في الصورة **الثانية**، مشروعَ كنيسة، أو قُلْ مشروع دولة ثيوقراطية تحكم بمقتضى مبدإ الحقّ الإلهي (Droit divin) (أو «الحكم بما أنزل الله»). فحركات «الإسلام الحزبي» ـ على تنوُّع «مدارسها» ـ «تبشّر» المسلمين بالنظام السياسي القادم على أسنّة رماحها، «المطابق» لشرعها، الذي يقوم على أمرِه «العالِمون» بشرع الله (=أي هُم أنفُسُهم من دون سواهم)، النظام الذي يطبّق أحكام الشريعة (=كما يتأولونها هُم)، بما فيها أحكام الحدود، ويُنهي عهد القانون الوضعي الذي يشارك الشارعَ في شرعه...

هكذا يتبدى إلى أيّ حدٍّ كان إخفاق الإسلام المعاصر في إنتاج لحظة الإصلاح الديني، وإشاعة ثقافتها وقيمها (الاجتهاد، التجديد، التسامح، إسقاط الوسائط...)، ذا أثرٍ حاسم في توفير البيئة المناسبة لميلاد حركات «الإسلام الحزبي»، وفُشُوِّ أفكارها في المجتمع، واتساع نطاق المنتمين إليها مِمَّن تأثروا بأفكارها تلك، وحسبوها تمثيلاً صحيحاً للإسلام.

سادساً: الفراغ السياسي

اقترن صعود الحركات السياسية الإسلامية بلحظة تراجع نفوذ قوى اليسار وانحسارها في سنوات السبعينيات من القرن العشرين؛ فلقد كانت قوى اليسار حينها (اليسار القومي واليسار الماركسي) قد ولجت، في النصف الثاني من ذلك العقد، طوْرَ انكفاءٍ متدرِّج آذنَ بانصرام حقبة حركة التحرر الوطني، الممتدة منذ منتصف الخمسينيات، بعد الضربة الموجعة التي تلقتها في حرب العام ١٩٦٧، وبعد فقدانها قاعدتها الارتكازية (مصر) حين استبدال القاعدة تلك ولاءاتها وخياراتها السياسية بعد رحيل عبد الناصر. وفيما كانت نتائج فقدان القاعدة الحاضنة لليسار (أي مصر) تسري في مجمل الجسم العربي رجحاناً لكفة القوى المحافظة (وقد تعزز معسكُرها بانضمام مصر السادات إليها)، كان سريانُها أشدّ في جسم اليسار، أو ما تبقّى من ذلك الجسم. وساعد على ذلك أن مراكز عربية أخرى (العراق، سورية، الجزائر، ليبيا) كانت أصعف من أن تملأ الفراغ القيادي الذي أحدثه خروج مصر ـ بمعاهدة «كامب ديفيد» ـ من دائرة النظام العربي. وهكذا ضُرِبت الثورة الفلسطينية والحركة الوطنية اللبنانية ـ وهما من أظهر القوى التحررية واليسارية ـ من دون أن يَقْوى أحدٌ من العرب على إنقاذهما!

ليس هنا مكان تحليل مجمل الأسباب التي قادت اليسار العربي إلى تلك الانكفاءة المديدة، التي انتهت به إلى حال غير مسبوقة من الأفول (تفاقمت أكثر مع انفراط الاتحاد السوفياتي واندلاع حرب الخليج الثانية)، لكن الذي لا مراء فيه أن انكفاءتَه تلك نَجَم منها فراغٌ سياسي مثَّل البيئة

المناسبة لنموّ حركات «الإسلام الحزبي» وانتعاشها. وأيّاً تَكُن العوامل التي كانت في أساس نشوء هذه الحركات (داخلية، خارجية، اجتماعية، ثقافية ...)، فقد كان يَسَعُها أن تبقى حركات سياسية عادية، شأنها شأن غيرها من الحركات السياسية، الوطنية والقومية واليسارية والليبرالية، التي كانت تزخر بها المجتمعات العربية. لكن الحركات الإسلامية لم تَبْقَ عادية؛ إذ سرعان ما تحوّلت إلى القوى السياسية الأكبر في الميدان، بل القوى الوحيدة في مواجهة السلطة، لسببٍ هو ما سميناه بحال الفراغ السياسي الذي خَلَّفه تراجُع اليسار واضمحلالُه.

والحقّ أن تراجُعَ اليسار، القومي واليساري، لم تستفد منه القوى «الليبرالية» العربية، على الرغم من أن حقبة انحسار اليسار، منذ نهاية السبعينيات حتى اليوم، هي عينُها حقبة ازدهار الفكرة الليبرالية في الاقتصاد والسياسة؛ فلقد شهدنا في الوطن العربي، منذ مطلع الثمانينيات، مدّاً هائجاً لأفكار «الاقتصاد الحر» وتحرير الأسعار، والخصخصة، وتفكيك القطاع العام، والإسهاب في بيان محاسن التخلي عن سياسات التخطيط المركزي ...إلخ. ورافق ذلك «تنظيرٌ» كثيف لضرورة تخلي الدولة عن وظائفها الاقتصادية من أجل «تحرير» التنمية من قيودها. ولقد اقترن هذا المدّ بتنامي الدعوات إلى الديمقراطية وحقوق الإنسان، وتحرير المجال السياسي من هيمنة النخب الحاكمة واحتكارها السلطة. ونشأت في امتداد ذلك أدوات حركية، في معظم البلاد العربية، من قبيل حركات ومنظمات حقوق الإنسان، وحقوق المرأة، وجمعيات المواطَنة، ومراقبة الانتخابات وسوى ذلك. غير أن هذا كلَّه لم يُنتج جمهوراً سياسيّاً واجتماعياً للتيار الليبرالي؛ إذْ ظلَّ الأخير على الهامش ضعيفاً، ضَمُوراً، لا قدرة له على التعبئة والحَرَاك!

وإذ أضاعت القوى «الليبرالية» على نفسها فرصة الاستفادة من المدّ الحقوقي العالمي، ومن تراجع نفوذ الحركات القومية واليسارية، أَوْسَعَتِ المجال أمام حال الفراغ السياسي التي أتقن «الإسلام الحزبي» استثمارها.

ولقد ذهب في استثماره الناجح لها إلى الحدّ الذي استعار فيه مفردات اليسار الثورية، ومنزِعَه الشعبوي التحريضي، وأعاد إنتاجها تحت سقفٍ إيديولوجي ـ ديني جديد، في الوقت عينه الذي ركب موجةَ الليبرالية السياسية (= بعد ليبراليته الاقتصادية الفاقعة)، وطَفِقَ يشتغل بمنظومتها الأداتية (= مؤسسات «المجتمع المدني»، المشاركة السياسية في النقابات والمنظمات الشعبية، المشاركة في الانتخابات ...). هكذا بَدَا وارثاً اليسار في نَفَسِه الثوري، والليبراليين في مشروعهم السياسي، وأصبح قادراً على المخاطَبة بأكثر من لغة، وعلى التواصل متنوّع الصيغ ومتباين الدرجات: أقصى أشكال العقائدية المغلقة، وأعلى صور البراغماتية، وفائضٌ كثير من الديماغوجية في الخطاب السياسي.

من خراب عمران اليسار نشأت لحظة صعود «الإسلام الحزبي»، ولكن من حجارة ذلك الخراب أقام عمرانه وإنْ بهندسةٍ أخرى تُناسب مَشْربَه!

الفصل الثامن

حصاد «الإسلام الحزبي»

أولاً: الحصيلة الثقيلة

مَن يلتِ نظراً على حصاد عمل قوى «الإسلام الحزبي»، في الأعوام الثلاثين الأخيرة، يُلفِ نفسَه أمام حقيقةٍ غيرِ قابلةٍ للإنكار، هي أنه كان (حصاداً) شديدَ الوطأة على الاجتماع العربي المعاصر (الاجتماع السياسي والاجتماع المدني على السواء)؛ على الاستقرار الاجتماعي، والسِلْم الأهلي، والوحدة الوطنية. ومن مجمل تاريخ العمل الحزبي، في التاريخ العربي المعاصر (منذ نهاية الحرب العالمية الأولى)، لم تؤثر «مدرسةٌ» حزبية تأثيراً سلبيّاً على الأوضاع الداخلية، ولا أحدثت في الحياة السياسية بدعة العنف الأعشى، كما فعلت حركات «الإسلام الحزبي». وحتى حينما جنح «المعتدلون» فيها للعمل السياسي السلمي، وشاركوا في الحياة العامة وفي المؤسسات، وتَأتَّى لبعضهم الوصول إلى السلطة ـ على نحو ما حصل بعد أحداث «الربيع العربي» ـ كان حصاد سلطتهم سيئاً، وفجّر من التناقضات والمشكلات أكثر مما فعلت عهود الاستبداد السابقة ! ومن نافل القول إن هذا الحصاد السيّئ ثمرة لمشروع سياسي أخطأ النظر إلى مسألة الدولة والسلطة، واستسهل استعمال الدين في صراعاته. وهو خطأ يُرَدّ إلى نوع الثقافة السياسية الذي ساد بيئات الحركات الإسلامية، وإلى نمط تعاملها مع تجارب غيرها من القوى الإسلامية (= الإصلاحية) السابقة لها، ومن القوى العلمانية.

سنهتم، في هذا الفصل الثالث عن «الإسلام الحزبي»، بعرض ذلك الحصاد السياسي وتحليله، وبيان تأثيراته السلبية على الكيانات الوطنية العربية، والعوامل الكامنة وراء اندفاعه نحو هذه الآفاق المسدودة، محاولين التفكير في مأزقه الذي هو ـ عينُه ـ مأزق غيره من الحركات السياسية العربية؛ لأنه مأزق «الدولة الوطنية» الحديثة في الوطن العربي كما مرّ معنا القولُ في الفصل السابق.

أربع نتائج سياسية، في غاية الخطورة والسوء، أفضى إليها ولوج «الإسلام الحزبي» عالم الحياة السياسية، في الأعوام الأربعين الأخيرة، وإدخاله على تلك الحياة قيماً وقواعد غيرَ مألوفة ولا مأمونةَ التبعات: زعزعة الاستقرار الداخلي؛ إحداث انقسامات أهلية من طبيعة طائفية ومذهبية؛ الإساءة إلى صورة الإسلام في الخارج ودق الإسفين بين الجاليات المسلمة والبلدان الحاضنة لها في الغرب؛ ثم استدراج التدخلات الأجنبية في البلدان العربية! وهذه النتائج ليست تفاصيل كمية عارضة، في تاريخ الاجتماع العربي المعاصر، وإنما هي في حكم الانقلاب الهائل الذي أصيب به ذلك الاجتماع واهتزت به أركانُه. وليس لأحدٍ منّا أن يتوقع، على وجه اليقين، إلى أين يمكن أن ينتهيَ بنا مطاف هذه الانقلابات الخطيرة التي تستفحل ظواهرُها في قلب الاجتماع السياسي العربي، مع انبثاق «الصحوة» الإسلامية، وصعود تياراتها الحزبية، واكتساحها الميدان السياسي، وركوب بعضها خيار العنف باسم «الجهاد»؟

لسنا نرمي تيارات «الإسلام الحزبي»، هنا، بالتُّهم جزافاً، أو على وجه التكيُّد والرغبة في التشويه وإساءة رسم الصورة، ولا نبحث عن شمّاعة نعلّق عليها أوساخ أوضاعنا المتعفنة، مثلما قد يفعل كثيرون ممّن يستسهلون صناعة الضحية المناسبة، وإنما نحاول أن نقرأ ـ بقدرٍ من الموضوعيةِ نزعمُه ـ التأثيرات التي يُلقيها دخولُ أحزاب «الإسلام السياسي» وتنظيماتُه إلى معترك الحياة السياسية على هذه الحياة السياسية، والنتائج التي تترتب على تسخيرها الدين في المنازعات على السلطة؛ في داخل

الاجتماع العربي كما في خارجه. لنُلقِ، إذاً، نظرةً على النتائج الأربع التي أومأنا إليها.

١ ـ إشاعةُ ثقافة العنف السياسي

في أطوار تطوّرها الحديث كافة، لم تتعرض الدولة، في البلاد العربية، مثلما لم يتعرض المجتمع لتلك الحال من التأزّم الحادّ التي من شأنها أن تُدخلهما معاً في نفقٍ مسدود لا يتبيّن فيه مصير (على نحو ما صار إليه أمرُهما اليوم)، قبل أن تستفحل ظاهرة «الإسلام الحزبي» في الحياة العامّة، وتفرض على السياسة ظواهر لم يألفها الوطن العربي الحديث. وكان أظْهر ظواهر ذلك التأزم، الذي انساقت إليه الدولة والمجتمع، الاستقطاب الشديد بين فكرتين ونظْرتين إلى المستقبل لا تُلْحَظ بينهما مساحَةُ اشتراك، والذهاب بذلك الاستقطاب إلى حدود تعريض الاستقرار الداخلي والوحدة الوطنية للشرخ والتصدُّع.

في ما مضى من عقود، كانت الصراعات الجارية في المجتمعات العربية من طبيعة سياسية، وأكثر مداراتها كان على المسألة الاجتماعية وخيارات التنمية والمشاركة السياسية في السلطة. ومع أن الذين انخرطوا فيها تقابلوا على مساحةٍ من التباعد الإيديولوجي سحيقة، فأفصحوا ـ في تقابلهم ذاك ـ عن رؤيتين على طرفيْ نقيض إلى مسائل الخلاف تلك (اشتراكية ـ ليبرالية، قومية ـ قطرية، كلّانية ـ ديمقراطية...)، إلّا أن تلك الصراعات ما جنحت يوماً، وحتى في أحلك ظروف الاستقطاب، للتعبير عن نفسها خارج الأطر السلمية والسياسية. وحتى أولئك الذين اجتذبتهم أفكار العنف الثوري ـ وكانوا في معظمهم جماعات صغيرة: لينينية أو تروتسكية أو فوضوية ـ لم تبرح أفكارُهم تلك دوائر التفكير عندهم، ولم تتحول إلى استراتيجية عمل أو ممارسات مادية وأفعال.

قابلتْ هذا النوع من الصراعات السياسية غير العنيفة ألوانٌ من الصراعات من طبيعة عصبوية (قبلية، طائفية...) انزلقت إلى التعبير عن

نفسها في صورٍ من العنف الأهلي المسلّح مختلفة. ومع أن أحداً لا يملك إنكار طابعها السياسي، من واقع أن وازعها لم يخرج عن دائرة المطالبات بتعديلاتٍ في حصص السلطة، أو حتى إعادة النظر في نظام الاحتصاص[1]، إلّا أنها ظلت صراعات محدودةً في المكان ـ على ضراوتها وفظاعاتها ـ ولم تبرح البلدان القليلة التي قام النظام السياسي فيها على اقتسام العصائب (الطوائف تحديداً) لسلطة الدولة.

اختلفتِ الصورة كثيراً حين دخلت الحركات الحزبية الإسلامية في معترك المنازعات السياسية، بعد فترةٍ مديدة من العمل الدعوي «الديني» أنضجت فيها وضعَها الذاتي لولوج عالم السياسة ـ وكوّنت فيها جمهوراً صار حاملاً اجتماعياً لمشروعها السياسي. فلقد استجَرّ ميلادُ تلك الحركات، وتعاظمُ نفوذها، ودخولُها ميدان العمل السياسي، نتائجَ جديدة، وولّد ظواهر غير مألوفة في الحياة السياسية: إقحام الدين في السياسة، التكفير، العنف...، الأمر الذي ترتبت عليه أوضاعٌ في غاية السوء، وفي غاية الخطورة على الاستقرار السياسي والسِّلم المدني ووحدة الجماعة الوطنية، بل وحتى على معنى السياسة نفسه، وجدواها كمنافسة مشروعة بين الجماعات والأفراد على بناء المجتمع والدولة.

ثمة فكرة شائعة عن «الإسلام الحزبي»، على أوسع نطاقٍ عربي، تقول إن هذا الإسلام بدأ سلميّاً وسياسيّاً، حين نشأتِه في نهايات عشرينيات القرن العشرين، وإن أفكار العنف والمفاصلة، التي دخلت عليه لاحقاً، إنما مأتاها من مصادر إسلامية خارجية غير عربية (هندية أساساً)، وإنه ما جنح للتكفير والعنف إلا بتأثيرها الذي بدأت تتبين بصماته في سنوات الستينيات من القرن الماضي، من خلال أفكار سيّد قطب ومحمد قطب ـ المستقاة من كتابات أبي الأعلى المودودي وأبي الحسن النّدْوِي ـ التي تتلمذ لها جِيلان من الإسلاميين ولجوا تجربة «الإسلام الجهادي»،

(١) على مثال ما حصل في لبنان خلال مرحلة الحرب الأهلية (١٩٧٥-١٩٩٠).

منذ أوائل الثمانينيات، وأحدثوا في الاجتماع العربي الإسلامي بدعاً لا سابق لها في تاريخه!

تُساق، في معْرض هذه الرواية عن سلمية «الإسلام الحزبي»، أمثلة وشواهد عدّة من قِبَلِ من يعتقدون بها: تحذيرُ حسن البنّا، مؤسّس جماعة «الإخوان المسلمين»، أتباعَه من مغبة نهج سبيل العنف، وتشديدُه ـ في الخطب والمقالات ـ على أن طريق الجماعة طريق الدعوة السلمية؛ اعترافه بالدستور المصري والمشاركة في الحياة السياسية؛ عدم لجوء «حزب التحرير» إلى العنف لتطبيق فكرة مؤسِّسِهِ (تقي الدين النبهاني) عن إعادة نظام الخلافة؛ عودة «الإخوان المسلمين»، ومعظم الحركات الحزبية الإسلامية «المعتدلة» إلى نهج العمل السياسي السلمي منذ عقد السبعينيات؛ مشاركة الإسلاميين خصومَهم العلمانيين العملَ في تحالفات وجبَهات سياسية مشتركة لا يقوم البرنامج السياسي فيها على العنف؛ مشاركة التيارات الإسلامية في الانتخابات (المحلية والتشريعية والرئاسية) في غيرِ بلدٍ عربي، واعتبارهُم ذلك خياراً استراتيجيّاً في العمل السياسي؛ اتساع نطاق تأثير ما سُمِّي بـ «الإسلام الوسطي» في الجمهور وتأثُّر الجماعات الحزبية به...إلخ.

وقد لا يختلف الدارسون لتاريخ الحركات الإسلامية المعاصرة في أن بعضاً من تنظيماتها السياسية ركن إلى الخيار السياسي السلمي، في مراحلَ بعينها من تاريخه، وأن صوراً من التحالف والعمل المشترك قامت بين الإسلاميين والقوميين واليساريين والليبراليين، وكان لها كبيرُ مفعولٍ في استدماج الإسلاميين في الحياة السياسية، ومصالحتهم مع قيم العصر في السياسة (وأكثرُ ذلك العمل الجبهوي حصل في الأعوام العشرين الأخيرة)[٢]. ولكن تاريخ «الإسلام الحزبي» لا يَقْبَل الاختصار في هذه اللحظة السياسية السلمية والعاقلة، التي تَصَالح فيها مع «الخيار الديمقراطي»؛

(٢) في إطار «المؤتمر القومي - الإسلامي» خاصةً.

فلقد كان الوجه الثاني لهذا «الإسلام الحزبي» كالحاً ومخيفاً. ولم يكن ذلك أمرُهُ اليوم فقط، بعد أن استفحل غلُوُّهُ وذهب في العنف بعيداً، وإنما كان كذلك ـ أيضاً ـ حتى في البدايات؛ منذ ما لا يقلّ عن سبعين عاماً!

مَن يمكنه أن ينسى ـ مثلاً ـ أن جماعة «الإخوان المسلمين»، في عهد مرشدها المؤسّس، أنتجت إلى جانب مؤسستها الدعوية والسياسية مؤسَّسة «عسكرية» ـ أو شبه عسكرية (هي التنظيم الخاص) ـ ولجأت إلى سياسة الاغتيالات السياسية ضد خصومها في مصر، فكان من نتيجة ذلك أن سقط مرشدها بالأسلوب عينِه (الاغتيال)؟ ومن يمكنه أن ينسى أن الجماعة استمرت في اعتماد خيار العنف حتى بعد تحالفها مع القيادة المصرية الجديدة في مطالع الخمسينيات (محاولة اغتيال جمال عبد الناصر في منشية البكري)؟ ومن يَنْسى ذلك الكمّ الهائل من الأدبيات التكفيرية والتحريضية، الذي أنتجته أقلام الجماعة في الستينيات حول «الدولة الكافرة» و«المجتمع الكافر» ووجوب الخروج عليهما لإعادة «حاكمية» الله إلى الأرض، ومَحْو «حاكمية» البشر، وكيف كان لتلك الأفكار من تأثيرات سيئة في جمهورٍ كبير من شباب الجماعة ممّن صاروا يُعْرفون باسم «القطبيين»؟ ومَن ينسى أن تنظيمات العنف الكثيرة، التي انتشرت في السبعينيات في مصر (مجموعة مصطفى شكري، «تنظيم الجهاد»، الجماعة الإسلامية»...)، إنما خرجت من أحشاء «الإخوان المسلمين» والتيار القطبي خاصة؟!

إن الذي لا مِرْيةَ فيه أن «الإسلام الحزبي المعتدل» أسَّس، هو نفسُه، لثقافةِ العنف داخل الحركات الإسلامية المغالية والمتطرفة، ليس فقط من طريق استصحابِه سياسة الاغتيالات، وتنزيلِها منزلةَ الخيارِ الرديف للخيار السياسي السلمي، أو منزلة الخيار البديل عند الاقتضاء؛ وليس فقط لأنه وفّر بيئة تنظيمية مبكّرة للتمرين على العنف واكتساب خبراته، وإنما لكونه ـ أيضاً ـ نشر ثقافة المفاصلة والمواجهة في صفوف أتباعه على قواعد عَقَدية حَدّية (=الإيمان/ الكفر)، ومهَّد السبيل، بذلك، لانتشار الأفكار المتطرفة

والمغالية، وثقافة التكفير، وأنتج ذهنيةً مغلقة على يقينياتِ الشيوخ، ومنظومةَ قيمٍ قائمة على السمع والطاعة والفناء في الولاء للمرشد أو «أمير الجهاد»، تكاد أن تحاكي صلة الولاء والطاعة التي تشدّ المريد إلى الشيخ، في البيئات الصوفية والطرقية، إن لم تتفوق عليها! وهكذا رسَّخ قيماً جديدة في السياسة مبناها على فكرة خضوع الزمنيّ للديني وقَيمومَته عليه، كما على فكرة الواجب الديني الذي يقضي ـ في عُرفه ـ بتغيير «مُنكَر» الدولة والمجتمع بالوسائل كافة، وعدم التساهل معه تحت أي ظرف، من أجل فرض «الحكم بما أنزل الله».

قد لا يكون ذلك الجيش العرمرم من الإسلاميين المقاتلين، داخل تنظيمات «الإسلام الجهادي»، من النسل التنظيمي لِـ"الإخوان المسلمين» ولِـ"الإسلام الحزبي المعتدل»، بالضرورة (ولو أن بعضاً منهم في جملة ذلك النسل)، **لكنهم ـ قطعاً ـ من نسلهم الثقافي والدعوي**؛ حيث رَبيَ شيوخُهم و«أمراء جهادهم» على أفكار الجماعة ومرشديها ومثقفيها، وتشبَّعوا بها، واسترشدوا بها بوصلةً لهم في السياسة. وهُم حين تمرّدوا على «الإسلام الحزبي المعتدل» وخياراته السياسية، جانحين للعنف والسلاح، لم يتمردوا على منطلقاته الفكرية الأساس (=الدولة الإسلامية، المماهاة المطلقة بين الدينيّ والزمنيّ...)، بل تمردوا على مؤسساته التنظيمية، وعلى أساليبها في العمل السياسي وما رأوه من قصورٍ وعدمِ كفايةٍ في تلك الأساليب للوصول إلى البُغية. وحين نقلوا «جهادهم» من «دار الحرب» إلى «دار الإسلام»، فنشروا ـ بذلك ـ الفتنة والحرب الأهلية، لم يفعلوا أكثر من أنهم تمثّلوا، على طريقهم، موضوعات «فكرية» نشرها «الإسلام الحزبي المعتدل» في صفوفهم، من قبيل النهوض بأمر إخضاع الدولة والمجتمع لمقتضيات الدين، والشدّة في طلب ذلك، والتشنيع على من يفصلون بين الدين والدنيا، أو على من يعتدون على حاكمية الله بفرض حاكمية البشر... على حد زعمهم.

وحين يبدي «الإسلام الحزبي المعتدل» اليوم بُرمه بالعنف الأهوج

لهذه الحركات التكفيرية «الجهادية»، واستنكارَه أفعالَها الشنيعة ـ صادقاً كان أم كاذباً في ذلك الاستنكار ـ ينسى أنه وضع بنفسه بعض مقدمات ذلك، في نوع «الثقافة الدينية» التي نشر، وأن إدانة النتائج الصادرة من تلك المقدمات مسلكٌ غيرُ منطقي، وينمّ عن موقف زائف!

٢ ـ تصديع الاستقرار السياسي

لم تكن البلاد العربية، منذ الاستقلال السياسي لدولها، تتمتع بحالةٍ من الاستقرار نموذجية على النحو المُبْتَغَى؛ فلقد مرَّ كثيرٌ منها بهزّات وقلاقل وأهوال كانت حربُ لبنانَ الأهلية - مثلاً - واحدةً من أشدّ مظاهرها بؤساً وكارثية، وما ضارعتْها في دراماتيكية أوضاعها سوى حرب السودان الأهلية. وأقلّ قليلاً من هاتين الحربيْن، فَتَك الاستبداد السياسي بالحياة العامة؛ بالسياسة والنسيج الاجتماعي والوحدة الوطنية، وصادر ممكنات التطور الطبيعي للدولة والمجتمع، وأعدمَ السياسةَ والمجال السياسي، وصادر الحقوق وهَضَم الحريات العامة. وعلى النحو نفسِه كانت ظاهرة الانقلابات العسكرية - بين الأربعينيات والثمانينيات - مرهقة للحياة السياسية، ومُزهقةً للاستقرار. هكذا مرَّ على الوطن العربي حينٌ - طويل - من الدهر عانت فيه شعوبُه هشاشة حال الاستقرار فيها إلى حدود المخافة الجماعية على المستقبل.

مع ذلك، كان يَسَعُ السياسةَ والحياةَ السياسية أن تنموَ في هذا الخضمّ، ولو ببطءٍ شديد، وأن تترشد قواعدُها بالتجربة والتصحيح، وتتراكم مكتسباتها بالتدريج (= الحرية النسبية للصحافة والرأي، التعددية الحزبية في بعض الأقطار، الحياة التمثيلية النيابية المتدرجة، المشاركة السياسية النسبية، التداول المحدود على السلطة....). هكذا كانت علائم الاستقرار تلُوح، من وراء حطام فوضى النزاعات الأهلية، وفظائع الاستبداد، ليرتفع معها معدّل الشعور الجماعي بأن البلاد العربية تخطو حثيثاً نحو بناء حياة سياسة عصرية، مغالِبةً عوامل الكبح والتردد والبطءِ فيها. ومع أن تزايُد قوة الدولة ونفوذها، وارتفاع معدّلات قدرتها على

إنتاج هندسة اجتماعية ناجحة، للمجال السكاني والاجتماعي، قابلة للضبط (ليس بالمعنى الأمني حصراً)، أثمر اتساعاً في نطاق تدخّلها في الحياتين الاجتماعية والسياسية للفئات والجماعات والأفراد، ونمّى لدى السلطة منازع استبدادية وكلّانية (= توتاليتارية)، بقدر ما رفع من منسوب هواجسها الأمنية، إلّا أن من فضائل ذلك التزايد في قوتها أنه أفلح في فرض هيبة القانون، والتنظيم المؤسّسي للدولة، وقلّص كثيراً من نفوذ وسلطان الجماعات الأهلية، وحَالَ ـ في مناسبات عدة ـ دون اصطدام تلك الجماعات بعضِها ببعض، الأمر الذي ساعد في توفير فرصٍ للاستقرار أكبر كانت، هي عينُها، فُرص التقدم في تحقيق أسباب تلك التنمية السياسية التي وصفناها بالمتدرجة والبطيئة.

غير أن هذا الاستقرار، الذي اهتز في المناسبات التاريخية التي ألمحنا إلى بعضٍ منها، سرعان ما سيُصاب بشرخ عميق، في العقود الثلاثة الأخيرة، نتيجة الجنوح المتزايد للصراعات السياسية للتعبير عن نفسها بلغةٍ وأدوات مختلفة عن ذي قبل. في الماضي القريب، كان العمل السياسي في حكم الممنوع، في الأعمّ الأغلب من البلدان العربية، والنخب الحاكمة تحتكر السياسة و«المجال السياسي»، ولا تتردد في ممارسة شتى صنوف القمع والعقاب ضدّ خصومهـــا السياسيين. ومع ذلك، كان هناك معارضون يمارسون نشاطهم في أحزاب علنية، أو تنظيمات سرية، ويصدرون صحفاً ومجلات، وفي حالاتهم جميعاً، قوميين ويساريين وليبراليين، لم يرُدّوا على كبت الحريات والاستبداد السياسي بالعنف، حتى عند مَن أخذوا - نظرياً - بأفكار العنف. وما إن دخل الإسلاميون معترك السياسة، حتى بدأت صورةُ الموقف تتبدّل. وهي تبدلت لأن دخولهم إياه اقترن بدخول عاملين جديديْن على السياسة: استغلال الرأسمال الديني في العمل السياسي، واستدخال العنف كأسلوب في السياسة!

لم يكن إدخال العامل الديني في المنازعات السياسية الداخلية قليل الشأن في ما أصاب تلك المنازعات من احتداد؛ استصحب إدخالُه إدخالاً

لقيمٍ وقواعدَ غيَّرت كثيراً في معنى الصراع السياسي؛ فلقد كان الصراع يجري بين رؤىً مدنية متقابلة في الاقتصاد والاجتماع والسلطة، ثم ما لبث أن تَلَبَّسَتْه مفردات عَقَدية مفاجئة (الكفر ـ الإيمان، الشرع ـ الوضع ...)! جرى الانقسام ـ على حدودها ـ بين «المتمسكين» بالدين عقيدةً وحياة وسياسة، وبين الذاهبين إلى حسبان السياسة شأناً بشرياً ليس من الدين. لكن هذا التقاطب الجديد، الذي بَدَا ثقافيّاً، سرعان ما أنجب نتائج جديدة مفاجئة: التأسيس للعنف بما هو تجسيد لمبدأ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، في مرحلةٍ أولى منه، ثم بما هو إنفاذٌ لمبدأ «الجهاد": في مرحلة لاحقة ـ حالية ـ منه. تحدثنا، سابقاً، عن مسؤولية «الإسلام المعتدل» في إنجاب هذه الأجيال الجديدة من قوى «الإسلام القتالي»، بالأفكار التي أشاعها عن التلازم بين السياسة والدين، وعن «الواجب الشرعي» في إخضاع نظام الدولة للدين، وها هي نتائج تلك الأفكار تُثمر، اليوم، جيشاً عرمرماً من الإسلاميين المتطرفين يضع مجتمعاتنا، والاستقرار فيها، على كفّ عفريت، حتى لا نقول إنه يجعل الحياة شبه مستحيلة في هذه المجتمعات.

٣ ـ تفجير تناقضات البنية الاجتماعية

كتبنا في مناسبات مختلفة، ما يفيد أن «الإسلام الحزبي» مذهبيّ، وأنه يَحْمل رؤية مذهبٍ بعينه إلـــى الاجتماع السياسي لا رؤية الإسلام عموماً كما يدّعي. ولاحظنا كيف أنه ينتهي، بهذه النظرة المذهبية الانقسامية والبعيدة عن الجامع التوحيدي الإسلامي، إلى التأسيس مجدَّداً لمنازعاتٍ، لا حصر لها، بين المسلمين على السلطة والثروة والمعنى(=الحقيقة)، على النحو الذي عايَنَّا فصوله الدراماتيكية، في السنوات الأربعين الأخيرة، في المجتمعات العربية متعددة التكوين الطائفي والمذهبي، وعلى مجتمعات المشرق العربي على نحوٍ خاص.

لم تفصح مذهبية «الإسلام الحزبي» عن نفسها منذ البدايات؛ ضَوَتْ في كلّيةٍ دينية (=إسلامية) أخفاها التقابُل الصراعي الذي اشتد، لفترةٍ

طويلة،بين «الإسلاميين» والعلمانيين، ثم بينهم وجماعات دينية عربية أخرى كالمسيحيين. هكذا أخفتِ النزاعاتُ الطائفية بين المسلمين والمسيحيين (في لبنان والسودان ومصر) مذهبيةَ «الإسلاميين» فقدّمتهم في صورة جماعات يحركها وازع ديني إسلامي عامّ، مثلما نُظِر إلى الصراع «الإسلامي» العلماني بوصفه صراع قوّةٍ تلتزم الإسلام مرجعيةً في نظام الحكم مع قوّةٍ تُنازِعها في شرعية إخضاع الدولة للدين! وفي الحالين، ساد اعتقاد أننا إزاء فريقٍ في المجتمع تحركه إرادة إنفاذ سلطان الإسلام في المجتمع والدولة، ولم نكد ننتبه - إلّا متأخرين ـ إلى أن الوازع المذهبي لدى ذلك الفريق، بتنويعاته المختلفة، أظهرُ من أيّ وازع آخر.

لسنا نتحامل على «الإسلام الحزبي» حين نقول إنه قدَّم المساهمةَ الأخطر ـ إلى جانب التدخل الكولونيالي ـ في تفجير تناقضات البُنى الاجتماعية للمجتمعات العربية، وتوليد انقساماتها الطائفية والمذهبية، بإدخاله العامل الديني، كعامِل مُمايَزَةٍ ومفاصَلة، في السياسة والعلاقات العامة، بدلاً من العامِل الوطني ـ المواطني كعامِلٍ جامع بين أبناء الوطن جميعاً على اختلاف انتماءاتهم الدينية. وإذا كان الثمنُ المدفوع، في بعض تلك المجتمعات، لقاء تحكيم روابط الدين أساساً بديلاً من روابط الانتماء الوطني، ثمناً باهظاً ودمويّاً أحيانا (في البلدان التي شهدت حروباً أهلية طائفية)، فهو لم يكن أقل كلفة في بلدان أخرى أصرّت فيها قوى «الإسلام الحزبي» على وجوب تطبيق الشريعة الإسلامية، في النظام السياسي والاجتماعي، غير آبهةٍ بوجود جماعات اجتماعية أخرى في الوطن تدين بعقيدةٍ أخرى غير الإسلام ! وهي وإن لم تكن قد ذهبت بمطالبتها إلى حدود حمل السلاح في وجه خصومها، أسَّست للشعور بالغبن والمظلومية لدى غير المسلمين من المواطنين، ورفعت من معدّل المخافة لديهم، وأطلقت في الحياة العامّة حالاً من الاحتقان غير عادية (على مثال ما حصل في مصر مع صعود «الإخوان المسلمين» إلى السلطة فيها)!

ولم تكن هذه النظرة الانقسامية إلى الاجتماع الوطني، من قِبل قوى «الإسلام الحزبي»، بقسمةِ ذلك الاجتماع على أساسٍ طائفي (ثنائية مسلمين/مسيحيين)، وإطلاق صراعات سياسية على ذلك المقتضى، إلّا المقدّمة الطبيعية والموضوعية للانتقال إلى أطوار جديدة من الصراعات الأهلية الانقسامية، التي تمثل الصراعات المذهبية، اليوم، أظهرَ ظواهرها وأخطرَها؛ فالبنية الطائفية الموحدَّةَ شكلاً وإيديولوجيا، تحت عنوان الإسلام، سرعان ما يدبّ الانقسام إليها فتتجزأ إلى مذاهب متقابلة... ومتقاتلة! وهو عين ما حصل منذ عقدين فاستفحل أمره في السنوات الأخيرة: في لبنان والعراق وسورية واليمن، مثلما حاله كانت في باكستان وأفغانستان ونيجيريا ..!.

تتوحد الطائفة الواحدة لا لأنها موحَّدة، ولكن لأنها في مواجهة آخر (=طائفة أخرى) يبعث في جسمها عناصرَ التماسك وأسبابَه. ولكن ما إن ينتهي الاستقطاب الطائفي (بين طائفتين أو أكثر)، حتى تلتفت الطائفة الواحدة إلى داخلها المأهول بالقوى المذهبية، فيتفرغ فيها بعضُه لبعضه في جوْلاتٍ من الاقتتال أشدّ. وقد يكون هذا، أيضاً، مجرّد مقدمةٍ لانقسامٍ جديد: داخل المذهب الواحدِ عينِه؛ حيث يقع التنازُع فيه على من يمثّل المذهَب، بعد أن خيض التنازعُ ـ قبلاً ـ عمّن يمثّل الطائفة. هذا ليس من قبيل الافتراض، إنه من صميم الواقع المعيش؛ كم من مذهبٍ تَشَظَّى، اليوم، إلى أحزاب ومليشيات تتقاتل على مَن يحتكر القرار فيه! هذا واحدٌ من معطيات الحصاد المرّ لِـ «الإسلام الحزبي» ومشروعه الانقسامي.

٤ ـ الإساءة إلى صورة الإسلام

لم تقتصر أخطاء قوى «الإسلام الحزبي» على الضغط على الاستقرار السياسي والوحدة الوطنية في الداخل فحسب، وإنما هي تخطت، بنتائجها، حدود المجتمعات العربية (والإسلامية) إلى مَوَاطن انتشار العرب والمسلمين في العالم؛ خاصةً في المَهَاجر الأوروبية والأمريكية؛ حيث ملايين العرب وعشرات ملايين المسلمين يقيمون ويعملون، وحيث

المَهاجر تلك، مَلاذات ـ أو هكذا أصبحت ـ للجماعات الإسلامية من الأنواع كافة. إذ لم تكن أخطاؤُهُ، في هذه البيئات (الخارجية بالنسبة إلينا، والداخلية بالنسبة إلى مهاجرينا)، أقل وطأةً وفداحةً من أخطائه في الداخل العربي والإسلامي، إن لم نقل إنها كانت أشدّ. ووطأتها على العرب والمسلمين مزدوجة: على ديارهم الأصل (مجتمعاتهم ودولهم) التي تعرضت لألوان شتى من العبث باستقرارها وأمنها الاجتماعي ووحدتها الوطنية، وعلى مَوَاطن هجرتهم التي هُزَّت فيها ثقةُ البلدان المُضيفة بهم، وأسيءَ فيها إلى صورة الإسلام والمسلمين من قِبَل بني جلدتهم!

سنترك، جانباً، إساءات الجماعات الإسلامية إلى صورة الإسلام في الغرب، متناولينَ من الموضوع ما له علاقة بالإساءة إلى علاقات المهاجرين، من العرب والمسلمين، ببلدان الهجرة التي يقيمون فيها، وبدول تلك البلدان وشعوبها، وما رتَّبته أفعالُ الجماعات الإسلامية الحزبية هناك من تبعات على أولئك المهاجرين، وعلى حقوقهم المدنية والسياسية التي يتمتعون بها؛ إما كمواطنين أو كمقيمين إقامة قانونية. أمّا تركيز الانتباه إلى هذه المسألة فمفهوم ومشروع؛ لأن سياسات «الإسلام الحزبي» ألحقت أضراراً بالغة بكتلة سكانية هائلة (=من المسلمين) لا ذنب لها إلّا أنها تعيش في كنف مجتمعات غير مسلمة، ويُراد تسخيرُها لخدمة أهداف ذلك «الإسلام الحزبي» في تلك المجتمعات.

كيف أمكن القوى الحزبيةَ الإسلامية أن تتغلغل في المَهَاجر، وتنقل بعض وجوه عملها الحركي إليها؟

من المعلوم، لدى دارسي تاريخ الحركات الإسلامية المعاصرة، أن قسماً كبيراً من هذه الحركات مدَّ نشاطه إلى بلدان المهجر، الأوروبية والأمريكية، منذ سنوات الخمسينيات والستينيات من القرن العشرين، مستفيداً ممّا قدّمته دول الغرب من تسهيلات للهجرة والإقامة فيها، في ذلك الإبّان، ومما وفّرتْه من ملاذات لبعض قادة الجماعات الإسلامية وشيوخها، ممّن أجبرتهم الأوضاعُ الأمنية في بلدانهم الأصل (المتابعات

الأمنية والملاحقات القضائية) على اللجوء إلى الخارج. وكان للتقاطع في المصالح بين حكومات البلدان الغربية وقادة الجماعات الإسلامية ـ ومنها المصلحة في مواجهة الخصم المشترك (النظام السياسي العربي القائم في هذا البلد أو ذاك) ـ دورٌ رئيس في استقبال الإسلاميين الوافدين من البلاد العربية إلى المَهَاجر الغربية، وتوفير أسباب الإقامة وشروط العمل فيها. ولقد أمكن حركات سياسيةً إسلامية عابرة للحدود، مثل «الإخوان المسلمين»، و«حزب التحرير»، و«الدعوة والتبليغ»...إلخ. أن تمدّ خيوط نسيجها التنظيمي والدعوي إلى تلك الديار منذ ذلك الحين، مما ساعدها في التوسع والانتشار: في أوروبا، ابتداءً، ثم في الولايات المتحدة تالياً.

ولقد تغذت فكرة انتشار الدعوة الإسلامية خارج «دار الإسلام» من عقيدةٍ رسَّخها بعض قادة «الإسلام الحزبي» (=حسن البنّا مثلاً)، مقتضاها أن حدود الإسلام تمتد إلى حيث يوجد في العالم مسلمون. وهي، لذلك وبالضرورة، دعوة عابرة للحدود. ولسنا نعدم أساساً عَقَدِيّاً لهذه الدعوة؛ فهي، في وجه من وجوهها، تأويلٌ لعالمية الإسلام، ولحسبانه رسالةً إلى البشر كافة. لكن نقطة ضَعف هذه الدعوة الحزبية إلى عالمية الإسلام أنها تَكِل إلى نفسها دوراً لا ينهض به في الإسلام إلّا رسول الإسلام: الذي اختتمت معه الرسالة، وامتنع على غيره ـ حكماً ـ أن يستكملها، أو يدّعي الوكالة عنه في أدائها باسم الدعوة؛ على نحو ادّعاء «الإسلام الحزبي» ذلك بالفعل لا بالقول! ومن منطلق هذه الفكرة نشطت الجماعات الإسلامية ـ طيلة الفترة الفاصلة بين الخمسينيات والثمانينيات ـ في أوساط المهاجرين، من طريق الدعوة والعمل في المساجد ـ وكوّنت خلايا وفروعاً وأتباعاً، وبات لها وجودٌ سياسي رديف لوجودها في الداخل، وأحياناً بديلٍ من حال الفراغ السياسي التي تعيشها في الداخل.

وما لبثتِ الموجة الثانية من التيارات الإسلامية أن نَمَت وتوسّعت في المهاجر الغربية، بدءاً من سنوات الثمانينيات، مستفيدةً من جملةٍ من الأوضاع العالمية الجديدة كان منها الغزو السوفياتي لأفغانستان، وحروب

التطهير العنصري العرقي في صربيا ضدّ مسلمي البوسنة والهرسك، ثم في ألبانيا ضدّ مسلمي إقليم كوسوفو، والازدهار المتجدد لفكرة حقوق الإنسان وما ترتّب عنه من غطاء أمني لقادة الجماعات الإسلامية وأطرها في بلدان الغرب الأوروبي والأمريكي، وخاصة قبل أحداث الحادي عشر من أيلول/ سبتمبر ٢٠٠١؛ قبل أن تنهار العلاقة بين دول الغرب والجماعات الإسلامية الحليفة.

التقت مصالح الجماعات الإسلامية في مقاومة الغزو السوفياتي لأفغانستان، ومقاومة المذابح الصربية لمسلمي البوسنة والهرسك، والاضطهاد الديني لمسلمي كوسوفو، بمصالح الولايات المتحدة الأمريكية ودول أوروبا الغربية في إحداث المزيد من الضغوط العسكرية على الاتحاد السوفياتي، ابتداءً، ثم على بقايا النفوذ الشيوعي في يوغوسلافيا تالياً، فكان أن أثمر الالتقاء في المصالح تعاوناً استخبارياً وعسكرياً واسعاً بين دول الغرب (=أمريكا خاصة) والمقاتلين المسلمين والعرب على الساحتين الأفغانية والبوسنية، وسرعان ما امتدت مفاعيله إلى الشيشان، في الداخل الروسي، بعد انفراط الاتحاد السوفياتي، وانكفاء روسيا إلى حدودها القومية التقليدية. ولَكَم كان الاحتفاء الغربي بمسلمي الجماعات الإسلامية كبيراً، في ذلك الحين، ولقد بلغ حدَّ وصفهم ـ من قبل رونالد ريغان: رئيس الولايات المتحدة الأمريكية ـ باسم «أبطال الحرية»!

تمتع قادة الجماعات «الجهادية» بالدعم السخيّ، الذي أُغدِق عليهم، وبتوفير الملاذات الآمنة لهم في أوروبا والولايات المتحدة، أو المؤمَّنة لهم ـ أمريكيّاً وأوروبيّاً ـ في بلدان أخرى من أمريكا اللاتينية وآسيا طُلِب منها إيواؤهم، في الوقتِ عينِه الذي كانوا فيه مطلوبين للعدالة من بلدانهم. ومثلما كان قادة وأطر «الإخوان المسلمين» ـ السوريين والعراقيين والليبيين ـ وقادة «الجبهة الإسلامية للإنقاذ» الجزائرية، و«حركة النهضة» التونسية، و«حزب الدعوة» العراقي، وغيرها من تنظيمات «الإسلام الحزبي»، تتمتع بالملاذات الآمنة في لندن ونيويورك وباريس وجنيف

وأمستردام وبرلين وبروكسيل...، كان أطر وقادة «الجهاد الإسلامي»، و«الجماعة الإسلامية المقاتلة» الليبية، و«الجماعة الإسلامية المسلحة» الجزائرية، وخلايا وشبكات وتنظيمات أخرى مثل «القاعدة"...، تنعم بالملاذ الآمن فيما الحرب الأهلية تمزّق الجزائر، والإرهاب يضرب مصر، ويمتد إلى المساس بالأمن في السعودية والمغرب ولبنان واليمن، قبل أن يسدّد ضرباته إلى العمق الأمريكي والإسباني والبريطاني، في العقد الماضي، فيضع بذلك حدّاً لشهر العسل بين دول الغرب والجماعات الإسلامية المسلّحة.

وكما تمتعت الجماعات «الجهادية» بالغطاء السياسي والحماية الأمنية، من قِبل دول الغرب، باسم حقوق الإنسان، و«الخوف» من تعرّض المقاتلين المطلوبين من دولهم للتعذيب وسوء المعاملة، ورفض تسليمهم «لهذا السبب»، كذلك أصبحت الحرب الغربية على «الإرهاب الإسلامي» تُشَنّ، منذ العام ٢٠٠١[٣]، باسم حماية حقوق الإنسان من البربرية التي دمغوا بها الإسلام، وأخذوه بجريرة أفعال من أساؤوا إلى دينهم حين زجّوا اسمه في مغامراتهم الخرقاء! وهكذا لم تستطع دول الغرب، مرةً أخرى، أن تثبت براءتها أمام العالم من تهمة التلاعب بالقيم، وتسخيرها لمصلحتها الحصرية، ولا من تهمة الإدمان على سياسة الازدواجية في المعايير، أو الكيل بمكيالين..!.

لم تكن الضربات «الجهادية» للعمق الغربي (الأمريكي ـ البريطاني ـ الإسباني) قليلة الأذى والقسوة على رعاة قوى «الجهاد»، لكن الردود عليها ـ في الحرب على أفغانستان وعلى الإرهاب والملاحقة الأمنية الشاملة في امتدادهما ـ كانت أشدّ قسوةً وإيلاماً على من تورّطوا في شنّ الحرب على رعاتهم. غير أن الأقسى منهما ـ وهو ما يهمنا ـ ما ترتب على ذلك على صعيد حياة المهاجرين العرب والمسلمين في مَهَاجرهم؛

---

(٣) راجع في هذا: Olivier Roy, *Les Illusions du 11 Septembre: le Débat Stratégique face au Térrorisme* (Paris: Seuil, 2002).

فلقد وجدوا أنفسهم، بعد الحادي عشر من أيلول / سبتمبر ٢٠٠١، يدفعون ثمن مغامرات هذا الجيل الجديد من «الإسلام الحزبي» (= "الإسلام الحزبي المقاتل")؛ من أمنهم وحقوقهم، ومن علاقاتهم بمحيطهم الاجتماعي. لقد دقّ «الإسلام الحزبي» إسفينه بين المهاجرين ومجتمعاتهم الحاضنة في بلاد الغربة، ومَحَا في أيامٍ معدودات ما بناه أولئك في عقود من جسور الصلة والتواصل مع بيئاتهم الجديدة التي أجبرتهم ظروفُهم على الإقامة فيها!

٥ ـ استدراج التدخّل الأجنبي

لم يكنِ الإسلاميون أوّل فريقٍ سياسي، في البلاد العربية، يستدرج التدخل السياسي والعسكري إلى ديارنا العربية بسياساته؛ فلقد كان الاجتياح العسكري العراقي للكويت، في الثاني من آب / أغسطس ١٩٩٠، من السوابق السياسية ـ غير الإسلاموية ـ التي وفّرَت الذرائع الكافية لعملٍ عسكري خارجي شامل ضدّ العراق، لم يُفْضِ إلى انسحاب جيشه من الكويت، فحسب، وإنما قاد إلى تدمير قدرته العسكرية الاستراتيجية، وبناهُ التحتية الارتكازية، في ما عُرِف بعملية «عاصفة الصحراء». والأنكى من ذلك أنه كان ذريعة لفرض حصارٍ قاسٍ عليه، دام لفترة ثلاثة عشر عاماً، أرهق الدولة والمجتمع، وأضعف قدرتهما على مواجهة أي خطرٍ خارجي، كما تبدّى ذلك أثناء غزو العراق واحتلاله في مارس/أبريل ٢٠٠٣...

وعلى مثال الخطوة العراقية، التي استجرَّت التدخل العسكري الخارجي، انتظمتِ المعارضةُ العراقية السابقة، في عهد صدام حسين (=الحاكمة اليوم)، في خط المشروع الأمريكي لِـ"تحرير العراق"، الذي هنْدَسَهُ صقورُ المحافظين الجدد، في الولاية الأولى لجورج بوش الابن (شارل بيرل، ودونالد رامسفيلد، وبول وولفويتز، وكوندوليزا رايس...)، فقدّمت للأمريكيين ما لديها من معلومات استخبارية، مستقاة من ضباط منشقين (حسين كامل، وآخرين)، واصطنعت أخرى من خيالها (ورَّطت كولن باول، وزير الخارجية، في إحدى جلسات مجلس الأمن؛ قدَّم فيها

معلومات مكذوبة ـ اعترف الأمريكيون لاحقاً أنها كذلك ـ عن مواقع إنتاج أسلحة الدمار الشامل..! .). ولم تتوقف المعارضة تلك عن تحريض البيت الأبيض، وحليفه البريطاني توني بلير، على التدخل العسكري، وغزو العراق، لإسقاط النظام القائم، ولو على حساب استقلال البلد وسيادته!

غير أن سيرة «الإسلام الحزبي» و«الإسلام الجهادي» مع هذه المسألة موضوع البحث (=استدراج التدخلات الأجنبية) أبعدُ أثراً، وأَدْعى إلى الخطورة وسوء العواقب، من أي سيرةٍ سياسية أخرى؛ فسياساتها لم تعد مجرَّد خطإٍ في الحساب والتقدير، مثلما كانتْه الخطوة العراقية، في صيف العام ١٩٩٠، وإنما هي صارت سياسة كاملة، أو أشبه ما تكون باستراتيجية عمل تبني على سابقة المعارضة العراقية، وتضيف إليها، كما في حالة «الإخوان المسلمين» في مصر وسورية وليبيا مع حلفائهم الغربيين؛ وهي، في وجهٍ ثانٍ منها (=أي السيرة السياسية المشؤومة)، تكشف عن توغُّلٍ أعمى في نهج عدم حسبان العواقب، من طريق الإمعان في إرهابٍ لا ضفاف لمغامرته سوى العقاب العسكري الأجنبي؛ كما في حالة قوى «الإسلام الجهادي».

نحن أمام وجهيْن من سياسة استدراج القوى الحزبية الإسلامية للتدخلات الأجنبية لا يختلفان في النتائج وإنِ اختلفا في المقدمات: **أولهما** الصدام المباشر بين الجماعات الإسلامية مع المصالح الغربية، وما يفضي إليه من تدخل عسكري غربي للردّ على تهديد تلك المصالح، إمّا من طريق توجيه ضربات محدودة لمصادر التهديد، مع ما يستتبعها من استباحة (جوية خاصة) لسيادة الدول التي تقيم على أرضها الجماعات الإسلامية المسلحة (باكستان، اليمن)، أو من طريق حروب موسَّعة تستباح فيها أوطان المسلحين أو أوطان غيرهم ممّن يوفرون لهم الملاذ (أفغانستان، الصومال، مالي...). **وثانيهما** استسهال بعض قوى «الإسلام الحزبي» توجيه الدعوة إلى القوى الأجنبية للتدخل العسكري لإسقاط النظام القائم في بلادهم، من دون أن تعير اهتماماً لنتائج ذلك على صعيد استقلالٍ سيضيع، أو سيادةٍ ستستباح! أو دعوتها تلك القوى (الأجنبية) إلى ممارسة الضغوط

المالية والحصار الاقتصادي على نُظُمها، من دون الانتباه إلى أن شعوبها هي من يدفع، ابتداءً، الثمن القاسي لتلك الضغوط، ولذلك الحصار!

ربما كان استدراج التدخل الأجنبي، في الحالة الأولى، غير مقصود، ولا مرغوبٍ فيه، من قِبل الجماعات المسلّحة «الجهادية». غير أن مجرّد ضربها المصالح الغربية، وإزهاقها أرواح مواطنين غربيين، مثلما حصل في نيروبي ودار السلام ونيويورك ومدريد ولندن، كان يكفي كي تجد نفسها في مواجهة ردود عسكرية وأمنية أجنبية في غاية القسوة، وأن تنتقل ساحة الحرب ضدها إلى عقر دارها، وأن تُخْلَع على تلك الحرب الصفةُ القانونية ـ عبر مجلس الأمن الدولي ـ بصفتها حرباً مشروعة ضدّ الإرهاب (وهو، عند الأمريكيين والأوروبيين، إرهاب لأنه مَسَّهم مباشرة، وفي مقتل، أما أن يَضرب هذا ضربته في الجزائر ومصر والسعودية والمغرب وسورية...، فليس ذلك شأناً يعنيهم كغربيين، ولا يشكل مناسبة لسنّ قوانين دولية[٤] حوله.! ولقد بدتِ الجيوش الأطلسية، في حربها العنيفة على الجماعات «الجهادية» المسلّحة، في حالِ دفاعٍ عن النفس حَمَلها عليه تعرُّضها للهجوم من قِبل تلك الجماعات. وبرَّر لها ذلك أن تفعل بأعدائها أفاعيل الإبادة، وأحياناً بأسلحة محرَّمة دولياً، من دون أن تتوقف عند أيّ اعتبارٍ سياسي أو أخلاقي. ومع وحشية الحرب الأمريكية على الإرهاب، نجحتِ الولايات المتحدة، وحليفاتها، في أن تقدّمها إلى العالم بوصفها حرباً أخلاقية وعادلة؛ ضدّ الشّر المتمثل في قتل الأبرياء بدمٍ بارد، وترويع الآخرين في مدنهم وديارهم، وتحويل حياتهم إلى جحيم أمام سيف التهديد. وأيّاً يكُن الموقف من تلك الحرب، فإن الذين استدرجوا التدخل العسكري الأطلسي في أفغانستان، والصومال (مباشرة في التسعينيات وبالوكالة من خلال إثيوبيا)، ومالي، يتحملون أقساطاً من المسؤولية عن تلك الدماء التي سالت، والحريات التي سُلبت، والدمار الذي لحق البلاد والعباد.

---

(٤) هذا قبل أن يصدر مجلس الأمن قراره الـ ٢١٧٠ ضد تنظيم «داعش».

ولقد حصل الاستدراجُ عينُه، نسبيّاً، في بلدان عربية وإسلامية عدة (السودان، اليمن، باكستان) كان للجماعات الإسلامية المسلحة وجودٌ فيها، من دون أن تؤول السلطة فيها إليها. ما حصل في سودان «ثورة الإنقاذ» من إكراهِ الجنوبيين، غير المسلمين، على الخضوع القسري لتشريع أهل الشمال، وعلى العزلة والتهميش؛ وما حصل من حروب في إقليم دارفور، قاد الأصولية السودانية إلى خيار التقسيم، وإلى قبول مبدأ انفصال جنوب السودان! وما جرى من انتشار وتوسُّع كثيفين لتنظيم «القاعدة»، ونظائره في اليمن وباكستان (=«طالبان» باكستان)، أفضى إلى الحرب الجوية اليومية (بطائرات من دون طيار)، وقد تزايد أعداد ضحاياها من المدنيين، فضلاً عن المسلّحين. ومرةً أخرى، كانت القوى الإسلامية و«الجهادية» هي مَن استدرجَ القوى الأجنبية إلى التدخل: التدخل السياسي التقسيمي، كما في حالة السودان، والتدخل العسكري اليومي كما في حالة اليمن وباكستان، وها هو استدراجُ التدخل العسكري يبلغ اليوم، مداه بمناسبة تمدُّد تنظيم «الدولة الإسلامية» في العراق، وسيطرته على الموصل ومدن الشمال والغرب، فضلاً عن سيطرته على الشرق السوري وبعض الشمال، والاحتكاك بالمناطق الكردية العراقية ـ المحْمية أمريكياً ـ وشروعه في ذبح مواطنَيين غربيَّين محتَجَزين ...إلخ، الأمر الذي استدعى إطلاق حملة أمريكية غربية ضدّه في العراق وسورية.

نتائج استدراج التدخل كانت باهظة، وثقيلة التبعات على البلدان التي وقّعت عليها؛ سواء كانت بلداناً للجماعات الإسلامية أو ملاذاً لها: احتلالٌ كامل لبلدٍ إسلامي (أفغانستان)؛ واحتلالٌ جزئي لبلدين آخرين (الصومال، مالي)، وتقسيمٌ لبلد عربي إلى دولتين، (السودان)، واستباحةٌ عسكرية يومية لثلاثة بلدان عربية (العراق، سورية، واليمن)، ولبلد إسلامي (باكستان)، ناهيك بما تتلقاه الجماعات الإسلامية المسلّحة، يوميّاً، من جحيم النيران التي تلقيها الطائرات الغربية على قواعدها ومواقعها في البلدان التي هي فيها: مواطِنةً أو لائذةً بها! وليس هذا بالقليل الناجم من سياسة الاستدراج تلك.

أما في الحالة الثانية، من حالات سياسية استدراج التدخلات الأجنبية، فنحن أمام ظاهرتين مثيرتين، إلى حدٍّ بعيد، في سلوك الحركات الإسلامية التي أتت سياسةَ الاستدراج تلك؛ **أولاهما** أن هذه الحركات تنتمي، خلافاً للسابقة، إلى ما يُعتَبَر عند كثيرين إسلاماً حزبيّاً «معتدلاً»، وفي جملتها جماعة «الإخوان المسلمين» وما شاكلها من جماعات حزبية إسلامية لم يُعرَف عنها حملُ السلاح، رسميّاً، أو التصدُّر للنهوض بأمر «الجهاد»، بل عُرِف عنها جنوحٌ شديد للبراغماتية السياسية، حتى أنها اتُّهِمت، من قبل الجماعات الدينية المتطرفة، بأنها تخالف نهج الإسلام. **وثانيتهما** أن سياسات الاستدراج، التي سلكتها، لم تترتب عنها نتائج التدخل موضوعيّاً، على نحو ما كان عليه أمرُ تلك السياسات مع «الإسلامية الجهادية»، وإنما هي قصدت إليها قصداً، وبَنَت عليها استراتيجيات وبرامج عمل لِـ"التغيير" السياسي في بلدانها!

نحن لا نستطيع أن ننسى أن الفرع العراقي لجماعة «الإخوان المسلمين» («الحزب الإسلامي») كان في جملة أحزاب المعارضة العراقية (السابقة والحاكمة حالياً)، التي طالبت الولايات المتحدة الأمريكية بالتدخل العسكري لإسقاط النظام، وشاركَ الحزبُ الاحتلالَ الأمريكي في مؤسساته التي أحدثها الحاكم «المدني» بول بريمر («مجلس الحكم الانتقالي»)، وجاراهُ في سياسات تفكيك الدولة العراقية ومؤسساتها. ولم يتوقف كثيرون ـ من أسفٍ شديد ـ أمام هذه «النازلة» الخطيرة: مشاركة فرع من فروع «الإخوان» في سياسات استدراج التدخل العسكري الخارجي، والتعاون مع الأجنبي بعد احتلال الوطن، والوقوف موقفاً سلبيّاً من أعمال المقاومة! بل ظل الكثير من هؤلاء يحسنون الظن بموقف «الجماعة» على اعتبار أن «حماس» تنتسب إليها، وأن «إخوان» مصر يعارضون نظام حسني مبارك، وأنهم «شركاء» للقوميين واليساريين في «المؤتمر القومي الإسلامي»!

وحين اندلعت أحداث ما يُعْرَف، في الخطاب الإعلامي الغرْبي، باسم «الربيع العربي»، لم يتحرَّج «الإسلام الحزبي المعتدل» ـ ممثَّلاً بـ"الإخوان

المسلمين» ـ في الجهر بسياسةٍ توسِّل التدخل الأجنبي خياراً رئيساً من خيارات إسقاط النظام (كما في ليبيا وسورية)، أو ارتضاء الضغط السياسي الأمريكي على مؤسسات الدولة لقبول صعود «الإخوان» إلى السلطة في مصر. أما حين فقدوا السلطة، نتيجة أخطائهم السياسية القاتلة، وسوء إدارتهم أمورَ الدولة، ونزعتهم الجارفة إلى احتكار السلطة واستبعاد الشركاء في «الثورة، وتحديهم الاستعلائي مطالبَ الرأي العام والمعارضة، فلم يبق لهم من خيارٍ سوى الردّ العنيف بوسائل العنف المدني؛ من مظاهرات واعتصامات ـ كما في ميدانَيْ رابعة العدوية ونهضة مصر ـ سعياً في توتير الأوضاع، واستدراج السلطة إلى ممارسة العنف، قصد استدراج التدخل الأجنبي؛ الذي لم تُخْفِ وسائلُهم الإعلامية ـ مثل قناة «الجزيرة» ـ الإفصاح عنه، إفصاحاً مباشراً، من طريق التحريض اليومي عليه!

لا نتزيد حين نذهب إلى القول إن سياسة استدراج التدخل الأجنبي ـ وهي ما انتهى إليه سلوك «الإسلام الحزبي» ـ لا تترجم، في الواقع، سوى ذلك النقص الحادّ في الوطنية لدى من سلكوا، ويسلكون، هذا الدرب! إنها تعني أن السلطة أقدس من الوطن وأَوْلى، وأن كلّ شيء يهون ويُسْتَرخص من أجلها، حتى لو كان في جملة المبادئ والماهيات! وهو ـ في الأحوال كافة ـ منزلق سياسي خطير شديدُ العواقب على الوطن، وعلى مَن يركبونَ مجاهل الاستدراج. وهو، بالمثل، ينبهنا إلى العلاقة المضطربة ـ غير المستقيمة ـ بين الإسلاميين وفكرة الوطن. وتلك مسألة أخرى ليس المقامُ مقامَها...

٦ ـ التراجع عن تراث الاجتهاد الإسلامي

مشكلة «الإخوان المسلمين» في مصر، و«حركة النهضة» في تونس، هي عينُها مشكلةُ سائر القوى التي تنتمي الى ما بات يُعرف باسم «الإسلام السياسي»، وهي، في المقام الأوّل، مشكلةٌ فكرية قبل أن تكون سياسية، أو ـ قُلْ ـ إن جوهرها الفكري هو ما أنتجَ أعراضَها السياسية. والمشكلة هذه تتلخص في أن هذه الحركات السياسية لم تَبْنِ مشروعها الحَرَكي

والسياسي، منذ ما يزيد عن ثمانين عاماً من نشأتها، على اللحْظات الاجتهادية في الفكر الإسلامي الحديث (= اللحظات التي تفاعلت مع العصر، ومع التيارات الفكرية الكبرى فيه، وحاولت توطين الكثير من قِيَمها وأفكارها الكبرى في منظومة الفكر الإسلامي)، وإنما هي أقامَتْه على تجاهُل مكتسبات ذلك الفكر تجاهلاً تامّاً، مع ترقيعٍ هنا، وتجميلٍ هنا، ما أصاب الأساساتِ من فكرها بقدر ما مَسَّ القشور، ولَمَّعَ السطوح والواجهات!

لِنتْرك، جانباً، أن طريقتها في ولوج عالم السياسة والعمل السياسي - وهي تَوَسُّلُ الرأسمال الديني واستثماره في الصراعات السياسية - جَرَّ عليها وعلى مجتمعاتها مشكلات لا حصر لها، ولْنرْصُد الموقعَ الذي اختارتهُ لنفسها في ساحة الإسلام المعاصر - منذ نهاية عشرينيّات القرن الماضي - وأقامت صرْحَ مشروعها السياسي عليه، لأنه الموقع الذي يُطْلِعُنا على نوع الفكر الذي تغذّى منه مشروعُها، ومن مقدماته انطلق.

لم يبدأ مؤسّسُ «الإخوان المسلمين»، الشيخ حسن البنّا، مشروعَه السياسي من حيث انتهتِ الإصلاحيُّة الإسلامية، للقرن التاسع عشر ومطالع القرن العشرين، أي انطلاقاً من رصيد مكتسبات الاجتهاد الإسلامي الحديث والمعاصر، وإنما بدأه من نقطةٍ تقع فكريّاً في لحظة ما قبل رفاعة رافع الطهطاوي، بل وأستاذه حسن العطّار في بداية القرن التاسع عشر! من يقرأ رسائل البنّا وكتاباته لا يعثر فيها على أثرٍ حقيقي لأفكار الطهطاوي، وخير الدين التونسي، وأحمد بن أبي الضياف، وجمال الدين الأفغاني، وعبد الله النديم، ومحمد عبده، وعبد الرحمن الكواكبي، وقاسم أمين...، في مسائل الاجتهاد الفقهي، والإصلاح الديني، والتربوي، والاجتماعي، وحقوق المرأة، وفقه الدولة الوطنية الحديثة ...إلخ. أكثر ما يعثر عليه في تلك الرسائل بصمات محمد رشيد رضا في كتاباته المتأخرة (في أوائل العشرينيات) التي انقلب فيها على فكر الإصلاحية الإسلامية، وعلى منظومة الدولة الوطنية الحديثة في ذلك الفكر، فعاد إلى فقه السياسة

الشرعية «ونظرية»[٥] الخلافة (وهي عينُها الفترة التي تَصَالَحَ فيها رشيد رضا مع الوهابية والسلفية)

لقد جبَّت فكرةُ «الدولة الإسلامية»، عند حسن البنّا، فكرة الدولة الوطنية عند الإصلاحيين الإسلاميين، وعادت بالفكر السياسي الإسلامي، ومكتسباته الاجتهادية الحديثة، إلى نفق فقه السياسة التقليدي، وإلى مفاهيم السلف، والأصالة، والهوية. ومقابل سؤال النهضويين الإصلاحيين الإسلاميين: كيف نتقدَّم، وكيف نأخذ بأسباب المدنية الحديثة؟ دار تفكير البنّا والإحيائية الإسلامية على سؤالٍ نقيض هو: كيف نحمي هويّتنا من تيارات العصر؟ وهو سؤالٌ انكفائي بامتياز، ومهجوس بفكرة الكفاية الذاتية للمسلمين، وغَنَائهم عن منظومات غيرهم في الفكر والسياسة والاجتماع!

ولقد شكلت الإحيائية الإسلامية، بهذا المعنى، قطيعة جذرية مع الإصلاحية الإسلامية وتراثها الاجتهادي، وهي قطيعة نلحظها في خطابات الإسلاميين الخالية، تماماً، من أفكار ـ بل وأسماء ـ الطهطاوي، والأفغاني، وعبده، والكواكبي، والمرصفي، وأفكار ـ وأسماء ـ جيل الإصلاحية المتأخر: عبد الحميد بن باديس، مصطفى عبد الرَّازق، الطاهر بن عاشور، محمود شلتوت، علّال الفاسي، محمد مهدي شمس الدين...، والمتواصلة ـ أي الخطابات ـ مع «الإسلامي الهندي» في صيغته التي عبّر عنها أبو الأعلى المودودي وأبو الحسن النَّدوي.

من نافل القول إن حسن البنّا ليس سّيد قطب، أو محمد قطب، أو شكري مصطفى، أو عبد السلام فرج أو عبّود الزمر أو عمر عبد الرحمن وأيمن الظواهري، فهو لم يَقُل مثلهم بـ «الحاكمية»، المستعارة من المودودي، لكنه مهَّد لهؤلاء جميعاً طريقهم بمماهاته بين السياسة والدين،

---

(٥) انظر في هذا: رشيد رضا، **الخلافة أو الإمامة العظمى** (القاهرة: دار النشر للجامعات، ٢٠١٣)، وراجع قراءتنا لمسألة الخلافة وموقفه منها في: عبد الإله بلقزيز، **الدولة في الفكر الإسلامي المعاصر** (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠٠٢).

المصحف والسيف، وبفكره الكلّاني (=الشمولي) الذي دفعه إلى رفض الحزبية والتعددية الحزبية، وحسبانها فُرْقَة وشقاقاً، واعتباره إسلام «الجماعة» (= جماعة «الإخوان») الإسلام الصحيح، والإسلام المرجع... حتى أن أتباعه اختلقوا لهم شعار أسلمةَ المجتمع، وهو شعارٌ يتراوح الإفصاح عن تكفيريته بين التكفير المباشر ـ كما عند القطبيين ـ والتكفير غير المباشر: كما عند سائر مَن أخذوا عن البنّا أفكارهم في السياسة والاجتماع!

ثانياً: مستقبل «الإسلام الحزبي»

قوى «الإسلام السياسي» هي الجِيل الرابع من النخب السياسية العربية بعد القوى الليبرالية، والقوى القومية، والقوى اليسارية. وليس التحقيب هذا على مقتضى التعاقب في الزمان، وإنما على مقتضى «التداول» على السلطة. وإذا كان «الإخوان المسلمون» وحدهم من الإسلاميين يحكمون، اليوم، في عِدَّةٍ من البلدان العربية، فكذلك الليبراليون والقوميون والماركسيون لم يحكموا جميعاً، في ما سبق، ولا تعدَّتْ سلطتُهم بلداناً بعينها. والمقارنة، بهذا الحسبان، جائزةٌ بين هذه النخب، وجائزٌ النظرُ إليها بما هي طريقة في الإدراك السياسي لتاريخ الثقافة السياسية لدى النخب العربية، على الرغم من أن حقبة حكم الإسلاميين ما زالت في بدايتها، ولكنها البداية التي تُفْصِح عن المخبوء ولا تُضمِره!

حَمَلتْ تجاربُ النخب السياسية العربية في السلطة، سابقاً، مثل الذي يحمله سواها من تجاربَ في النتائج؛ فكان من ثَمْراتها الغثُّ والسمين، النافع والضارّ، الإيجابيُّ والسلبي، التقدُّمي والنكوصيّ. وكما سيكون من باب الإجحاف والظلم نكرانُ ما قدَّمتْه تلك التجارب من مساهمات في البناء والتقدُّم، وما حقَّقته من مكتسبات ثمينة يمكن التأسيسُ عليها، سيكون من باب المكابرة والتبريرية عدم النظر، بعين النقد، لما وقعت فيه من انحرافات، وما ارتكبته من أخطاء، أفضت إلى أوضاع في غاية السوء، بل وأتت بمعاول الهدم ـ أحياناً ـ على مكتسبات أُحْرِزتْ في ما مضى.

هنا قراءة سريعة لتلك الحصيلة، وعمّا استفاده الإسلاميون منها بعد أن وصلوا إلى السلطة.

ساهم الليبراليون، مساهمةً ريادية، في التشديد على أفكار الحرية والدستور والتمثيل الوطني النيابي، وتظهيرها بما هي أساسات ينهض عليها صرح الدولة الوطنية الحديثة. وهم أنفسهم كرسوها في السلطة حين أداروها في فترة ما بين الحربين، ونعمت الحياة السياسية في عهدهم بقدرٍ ملحوظٍ من الاستقرار في النظام التمثيلي والحريات العامّة. ولكن الليبرالية العربية لم تظل وفيّة لمشروعها الديمقراطي الوليد؛ فقد كان موقفها من المسألة الوطنية سيّئاً، وما تحرجت ـ أحياناً ـ في مهادنة الاستعمار والتعاون معه! كما أن مشروعها الاقتصادي «الليبرالي»؛ لم يخرُج عن نطاق التبعية للنظام الرأسمالي؛ فمالت إلى تبجيل الملكية الخاصة، وتصميم التنمية على فكرة أوَّليةِ القطاع الخاص، لينتهي الأمر بأبنائها وأحفادها إلى بيع ممتلكات الشعب والدولة للخواص، والوقوف متسوّلين على أبواب «صندوق النقد الدولي»، والامتثال الخَنوع لتوصياته وإملاءاته! وها هي «ليبراليتهم» تأخذ المجتمع إلى حتفه؛ حيث الغالبية الساحقة من «المواطنين» تحت خط الفقر، وحيث عشرات الملايين من الناس تعيش في مدن القصدير والمقابر والكهوف، والآلاف يقضون في رحلة الموت في القوارب!

وقدّم القوميون (الناصرية و«البعث») أرقى مساهمة في نشر أفكار التنمية المستقلة والعدالة الاجتماعية والأمن القومي والوحدة العربية. وطبقوا، في السلطة، كثيراً من هذه المبادئ: الإصلاح الزراعي، والتصنيع الثقيل، وسياسة التخطيط المركزي، ومحورية القطاع العام ـ في الميدان الاقتصادي ـ والتوزيع العادل للثروة، وإشراك العمال في ملكية المؤسسات الإنتاجية وإدارتها، والتقليص من الفوارق الطبقية الفاحشة، وتعميم التعليم والطِّبَابة ومجانيتهما، وتوفير السكن للفقراء والفئات الدنيا من الطبقة الوسطى ـ في الميدان الاجتماعي ـ ومواجهة الأحلاف الإمبريالية

والمشروع الصهيوني، ودعم حركات الاستقلال الوطني، والتزام سياسات الحياد الإيجابي والتحالف مع القوى التقدمية في العالم في ميدان الأمن القومي والاستراتيجيات العليا. لكنهم أقاموا نظاماً شمولياً، وكبتوا الحريات السياسية وحرية الصحافة، ووقفوا من الحقوق الديمقراطية موقفاً مناهضاً، وقمعوا المعارضة، واحتكروا السلطة معيدين إنتاج النموذج السوفياتي في بلدانهم!

أما اليساريون العرب فما قُيِّض لهم أن يحكموا سوى في اليمن الجنوبي سابقاً (١٩٦٧ ـ ١٩٩٠). ولم يختلف نموذج حكمهم، إيجاباً وسلباً، عن النماذج القومية في مصر والعراق وسورية (ومثيلتها في الجزائر البومدينية) مع حفظ الفارق بين إمكانيات «اليمن الجنوبي» المحدودة، وإمكانيات البلدان تلك، علماً بأن الأمر لم يكن ليختلف ـ كثيراً ـ لو حكم الماركسيون العرب بلداً فقيراً وصغيراً، مثل اليمن، أو بلداً كبيراً مثل مصر أو العراق؛ فالثقافةُ السياسية هي نفسُها في الحالَيْن، ولذلك ما كانت النتائج لتختلف إلّا في الجزئيات والفروع، لا في الكليات والأصول.

اليوم، يجرّب الإسلاميون ما جرَّبَه مَن قَبْلَهم في السلطة. ومنطق العقل يقضي بأن يستفيد المتأخر (في الزمان) من المتقدم، وأن يبني اللاحق على تجربة السابق، عملاً بقانون التراكم، فيتَّعِظَ بدروس تجربة مَن سَبَقه آخذاً منها لُبَابَهَا، ومُطّرِحاً القشور، ومتمسِّكاً بحَسَنِها مُجْتَنِباً سيِّئَها. وعلى ذلك، كان أمَل كثيرين أن يُفْلِح الإسلاميون في تحقيق المعادلة الذهبية في السياسة وإدارة السلطة: الاستمرارية في تعظيم مكتسبات السابقين، والقطيعة مع أخطائهم وخياراتهم الفاشلة، والتمسُّك بها هو إيجابي ومُشْرق في مشروعهم، واستئنافُه وتعظيمُه، وعدم الوقوع في خطإ إعادة إنتاج ما هو سيّئ في ذلك المشروع. غير أن الأمل خاب في أن يهتدي الإسلاميون إلى سلوك هذا السبيل؛ فهاهُم ـ بدلاً من ذلك ـ يذهبون في الاتجاه الخاطئ: يدمّرون الأفضل، ويُعيدون إنتاج الأسوأ! لم يأخذوا من الليبراليين أفكار الحرية والديمقراطية والدستور، وإنما أخذوا ـ

حصراً ـ الاقتصاد «الحُرّ» والخوصصة، والاستدانة، وحماية مصالح قوى الرأسمال الطفيلية، مثلما استسهلوا التعاون مع الأجنبي وطمأنته على علاقات التبعية! ولم يأخذوا من القوميين واليساريين أفكار التنمية المستقلة، والعدالة في توزيع الثروة، ومواجهة الأحلاف الإمبريالية والمشروع الصهيوني، وإنما أخذوا منهم نموذجَ السلطةِ الشمولية، واحتكارَ السياسة، وتهميش المعارضة وإقصاءَها، والتضييق على الحريات ...إلخ.، ليعيدوا ـ بذلك ـ عقارب التاريخ إلى الوراء!

* * *

في غمرة الشعور بالانسداد الحادّ الذي وصلته تجربة «الإسلام الحزبي»، في البلاد العربية الإسلامية، وخاصة في تجلياتها الثلاثة الغلّابة: العنف التكفيري المسلّح، الإمعان في إقحام الدين في العمل السياسي والصراع على السلطة، الفشل الذريع في إدارة سلطة الدولة من قبل التيارات «المعتدلة» في «الإسلام الحزبي» والتي كانت خاتمتُها إخراج «الإخوان المسلمين» من السلطة في مصر؛ ربما يخامر البعض سؤالٌ عن إمكان بروز «إسلامٍ سياسي» مختلف، على مثال «الإسلام السياسي» التركي ـ ممثلاً بـ"حزب العدالة والتنمية» ـ حيث درجة الصلح مع العلمانية والحداثة عالية جدّاً، وبما لا يقاس بعلاقة الإسلاميين الحزبيين العرب بهما.

السؤال مشروع من وجوهٍ عدّة، لعلَّ الأظْهَرَ فيها وجهان: **أولهما** أن حال «الإسلام الحزبي» العربي، والإسلامي، بلغت حدّاً من الاستنقاع لم تَعُد الناس، بإزائها، تخشى على دنياها وعلى حرياتها ومكتسباتها المدنية الحديثة، فحسب، بل باتت تخشى على دينها السّمح من تشدُّدٍ ومغالاةٍ وتَعَصُّب، غير مسبوقة، تهدّد جوهره بالتقويض! وفي مثل هذه الحال من البُرم والسوداوية واليأس، تنبعث ـ عادةً ـ أسئلةُ المُرْتَجَى من نوع هذا السؤال عن إمكان ميلاد «إسلامٍ سياسي» جديد. **وثانيهما** أن التجربة الإسلامية التركية الجديدة أثبتت أنها اهتدتْ إلى قِرانٍ ناجح بين الإسلام

والعلمانية، بين الإسلام والحداثة، وأن تنظيماتها الحزبية («حزب الرفاه»، «حزب الفضيلة»، «حزب العدالة والتنمية») كانت مقنعة، لقطاعٍ واسع من الشعب التركي وقطاع واسع من الرأي العام في العالم، بأنها حاملة لمشروعٍ سياسي واجتماعي لا يُصَادِمُ الدينَ بالدنيا، ولا الإسلام بالحداثة، وإنما يؤلِّف بينهما من غير تلفيق.

كان يمكن أن يُبْنَى هذا مثلَ السؤال على مثالٍ عريقٍ في الدمج الفذّ بين مبادئ الدين وقواعد السياسة، من غير تخليطٍ، هو مثال الأحزاب الديمقراطية المسيحية في ألمانيا وإيطاليا وبعضِ أوروبا، خاصةً بالنظر إلى ما تحصَّل في تجارب الديمقراطية المسيحية من تراكمٍ في مجال التوليف التركيبي بين الدينيّ والسياسيّ فيها. غيرَ أن بناءَهُ على المثال التركي ذو دلالةٍ كبيرة لا سبيل إلى تجاهلها؛ فإلى أنه يُبنى على مثالٍ من الدائرة الإسلامية تتبدَّد معه تنميطات غربية لإسلامٍ «سياسي» كلّاني (أفغاني أو سوداني أو إيراني ...)، ويعزِّز بذلك المثالِ الإسلامي (التركي) فرضيةَ إمكانِ قيام «إسلام حزبي» عربي يحتذي المثال ذاك، فإنه يتميَّز نفسَه ـ في الوقتِ عينه ـ من نموذجٍ غرْبي لا تُدْرَك تجربةُ الحزبيات الديمقراطية المسيحية فيه إلّا من طريق فهمٍ أدقّ لخلفياتها التاريخية وسياقاتها المعاصرة؛ التجربة التاريخية الخاصة للعلاقة بين الدولة والدين، السياسيّ والدينيّ في أوروبا؛ العلمانية الحديثة ومكتسباتها السياسية؛ الدولة الوطنية الحديثة في الغرب وقيم الديمقراطية الحاكمة لها ...إلخ.

السؤال مشروع، من هذه الزاوية بالذات، ومبرَّر تماماً إنْ كان معيارُ المشروعية (هو) حقلَ السؤال (المثال الغرْبي أو المثال الإسلامي المطلوب احتذاؤُهُ أو بناء المقارنة عليه). ولكن المعيار نفسه قابلٌ لأن يُحَكَّم تحكيماً على المثال الإسلامي التركي نفسِه، أيْ لأن يُؤخَذَ مقياساً لعيار مدى إمكان التفكير في ميلادِ «إسلامٍ سياسي» عربيّ على المثال التركي؛ ذلك أن المشتَرَك الديني والتاريخي بين التجربتين السياسيتين، التركية والعربية، لا يكفي لتأسيس سؤال الإمكان عليه، إن كان يكفي

لإبطال شرعيةِ بناء السؤال (عينِه) على الخبرة التاريخية الغربية للحزبيات الديمقراطية المسيحية، بما هي خبرة غير مطابقة، ولا مناسِبة، للعَوْدِ إليها مرجعاً أو متّكأً. أمّا مبرِّر التحفّظ في بناء فرضيةِ إمكان الميلاد على المثال التركي فيَكْمُن في أن لهذا المثال سياقاتٍ تاريخيةً: سياسية وثقافية، نشأ فيها وتطوّر وارتسمتْ ملامحُهُ وقسماتُه في نطاق معطياتها، وأن السياقات تلك لم تكن مما شهدته التجربة العربية الحديثة والمعاصرة، ولا ممّا تولّد منه كيانُ الحركات الإسلامية في الوطن العربي؛ هذه التي تخلّقَت أفكارُها ومؤسساتُها من شروطٍ تاريخية ـ سياسية وثقافية ـ أخرى مختلفة.

إنّ بناءَ سؤالِ إمكانِ ميلادِ «إسلامٍ سياسي» عربيّ على المثال التركي (على مثال «حزب العدالة والتنمية»)، وأيّاً يَكُن موقفُ المرءِ من هذا المثال، ومن مدى شرعيةِ تنزيلِه منزلة النموذج، يصطدم بحقيقتيْن لا سبيل إلى تجاهُلِهما، أو إلى إنكار ما تعنيانه من اختلافٍ؛ **أولاهما** أن الحركة الإسلامية التركية (منذ «حزب الرفاه» حتى «حزب العدالة والتنمية») سليلةُ حركةٍ إصلاحيةٍ عرفتْها تركيا العثمانية منذ القرن التاسع عشر، ولم تَقْطع معها بقدر ما استعادتْها؛ منذ الخمسينيات من القرن العشرين الماضي. وهذا مما يختلف، جذرياً، عن تجربة «الإسلام الحزبي» العربي الذي آذن ميلادُهُ ـ منذ عشرينيات القرن العشرين ـ بقطيعةٍ حاسمة مع منظومة أفكار الإصلاحية الإسلامية النهضوية للقرن التاسع عشر! بل وبانقلاب شاملٍ عليها. **وثانيتهما** أن الحركة الإسلامية التركية نَمَت في حِضن الحداثة العلمانية، وتَشَبَّعتْ بقيمها لعشرات السنين، فيما نما «الإسلام الحزبي» العربي في كنف النظم الاستبدادية والتسلطية، وفي مناخ انحطاط الثقافة الدينية وسَرَيَان قيمِ الحقّ المزعوم لتدخُّل المؤسسات الدينية في الحياة الخاصة والعامة (ومنها الحياة السياسية). وعلى ذلك، فالمقارنة ليست تجوز؛ وقديماً قال الفقهاء: لا قياس مع الفارق.

المراجع

١ ـ العربية

ابن الأثير، عز الدين أبي الحسن الجزري. **الكامل في التاريخ**. بيروت: دار الكتاب العربي، ٢٠٠٤.

ابن تيمية الحراني، أبو العباس أحمد بن عبد الحليم. **السياسة الشرعية في إصلاح الراعي والرعية**. بيروت: دار الكتب العلمية، ٢٠٠٠.

ابن خلدون، أبو زيد عبد الرحمن بن محمد. **المقدمة**. ط ٢. بيروت: دار الكتاب العربي، ٢٠٠٤ .

أبو الحسن، علي بن الحسين المسعودي. **مروج الذهب ومعادن الجوهر**. بيروت: دار المعرفة، ٢٠٠٥.

الأشعري، أبو الحسن علي بن إسماعيل. **مقالات الإسلاميين واختلاف المصلّين**. القاهرة: مكتبة النهضة المصرية، ١٩٦٩.

أفاية، محمد نور الدين. **الديمقراطية المنقوصة**. بيروت: منتدى المعارف، ٢٠١٢.

أومليل، علي. **في شرعية الاختلاف**. ط ٢. بيروت؛ الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ٢٠٠٥.

بدوي، عبد الرحمن. **مذاهب الإسلاميين**. بيروت: دار العلم للملايين، ١٩٧١ ـ ١٩٧٣.

بلقزيز، عبد الإله. **الإسلام والسياسة: دور الحركة الإسلامية في صوغ المجال السياسي**. ط ٢. بيروت؛ الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ٢٠٠٨.

ـــــــ. **تكوين المجال السياسي الإسلامي (١): النبوّة والسياسة**. ط ٣. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠١٤.

ـــــــ. **تكوين المجال السياسي (٢) ـ الفتنة والانقسام**. ط ٢. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠١٢.

ـــــــ. **الدولة في الفكر الإسلامي المعاصر**. ط ٣. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠١١.

ـــــــ. **الدولة والسلطة والشرعية**. بيروت: منتدى المعارف، ٢٠١٣.

ـــــــ. **الدولة والمجتمع** - جدليات التوحيد والانقسام في الاجتماع العربي المعاصر. ط ٢. بيروت: منتدى المعارف، ٢٠١٥.

ـــــــ. **السلطة والمعارضة ـ المجال السياسي العربي المعاصر**. الدار البيضاء/بيروت؛ المركز الثقافي العربي، ٢٠٠٧.

ـــــــ. **العنف والديمقراطية**، بيروت: دار الكنوز الأدبية، ٢٠٠٠.

البنّا، حسن. **مجموعة رسائل الإمام الشهيد حسن البنّا**. بيروت: المؤسسة الإسلامية، [د.ت.].

التونسي، خير الدين. **أقوم المسالك في معرفة أحوال الممالك**. ط ٢.

تونس: الدار التونسية للنشر؛ الجزائر: المؤسسة الوطنية للكتاب، ١٩٨٦.

الجابري، محمد عابد. **العقل السياسي العربي**. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٠.

جدعان، فهمي. **أسس التقدم عند مفكري الإسلام في العالم العربي الحديث**. بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٧٩.

الجويني، أبو المعالي عبد الملك بن عبد الله. **غياث الأمم في التياث الظلم**. بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٩٦.

حسين، طه. **مستقبل الثقافة في مصر: المجموعة الكاملة لمؤلفات الدكتور طه حسين**. بيروت: دار الكتاب اللبناني، ١٩٧٣ ـ ١٩٨١.

الخميني، روح الله الموسوي. **الحكومة الإسلامية**. ط ٢. بيروت: مركز بقية الله الأعظم، ١٩٩٩.

رضا، رشيد. **الخلافة أو الإمامة العظمى**. القاهرة: دار النشر للجامعات، ٢٠١٣.

السيد، رضوان. **الجماعة والمجتمع والدولة ـ سلطة الإيديولوجيا في المجال السياسي العربي الإسلامي**. بيروت: دار الكتاب العربي، ١٩٩٧.

الشاطبي، أبو اسحاق إبراهيم بن موسى. **الموافقات في أصول الأحكام**. بيروت: دار الفكر للطباعة والنشر، [د.ت.].

الشافعي، أبو عبد الله محمد بن إدريس. **الرسالة**. بيروت: دار الكتب العلمية، ٢٠٠٩.

الطبري، أبو جعفر محمد بن جرير. **تاريخ الأمم والملوك**. بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٩٧.

عبده، محمد. **الإسلام والنصرانية** ضمن: **الأعمال الكاملة للإمام محمد عبده**. تحقيق محمد عمارة. بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٧٢.

العروي، عبد الله. **مفهوم الدولة**. بيروت؛ الدار البيضاء المركز الثقافي العربي، ١٩٨١.

ـــــــ. **من ديوان السياسة**. بيروت: المركز الثقافي العربي، ٢٠٠٩.

العظمة، عزيز. **العلمانية من منظور مختلف**. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٢.

علي، جواد. **المفصّل في تاريخ العرب قبل الإسلام**. [د.م.]: آوند دانش للطباعة والنشر، ١٩٩٥.

عماد، عبد العني (إشراف). **الحركات الإسلامية في الوطن العربي** (مجلدان)، (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠١٣).

الغنوشي، راشد. **الحريات العامة في الدولة الإسلامية**. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٣.

غوشيه، مارسيل. **الدين في الديمقراطية**. ترجمة شفيق محسن. بيروت: المنظمة العربية للترجمة، ٢٠٠٧.

الفراء، ابن أبي يعلى محمد. **الأحكام السلطانية**. بيروت: دار الكتب العلمية، ٢٠٠٠.

فرج، عبد السلام. «الفريضة الغائبة» في: رفعت سيّد أحمد، **النبي المسلّح**، ج ١ الرافضون. لندن: رياض الريّس للنشر، ١٩٩١.

قطب، سيد. **معالم في الطريق**. ط ١٠. القاهرة؛ بيروت: دار الشروق، ١٩٨٣.

ـــــــ. **نحو مجتمع إسلامي**. ط ١٠. القاهرة؛ بيروت: دار الشروق، ١٩٩٣.

قطب، محمد. **العلمانيون والإسلام**. القاهرة؛ بيروت: دار الشروق، ١٩٩٤.

ـــــــ. **جاهلية القرن العشرين**. القاهرة: دار الشروق، ١٩٨٠.

الماوردي، أبو الحسن علي بن محمد. **الأحكام السلطانية والولايات الدينية**. بيروت: دار الكتب العلمية، ٢٠٠٦.

منتظري، حسين. **دراسات في ولاية الفقيه وفقه الدولة الإسلامية**. ط ٢. بيروت: الدار الإسلامية، ١٩٨٨.

المودودي، أبو الأعلى. **نظرية الإسلام وهديه في السياسة والقانون والدستور**. بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٩٨٠.

ميتشل، ريتشارد. **الإخوان المسلمون**. ترجمة عبد السلام رضوان ومنى أنيس. القاهرة: مكتبة مدبولي، ١٩٧٧.

الندوي، علي أبو الحسن بن عبد الحي، **ماذا خسر العالم بانحطاط المسلمين؟** الكويت: المركز العالمي للكتاب الإسلامي، [د.ت.].

وات، منتغمري. **دائرة المعارف الإسلامية**، ٣٣ ج. الشارقة: مركز الشارقة للإبداع الفكري، ١٩٨٨.

الواقدي، أبو عبد الله محمد بن عمر. **كتاب الردّة مع نبذة من فتوح العراق وذكر المثنّى بن حارثة «الشيباني»**. تحقيق يحيى الجبوري. بيروت: دار الغرب الإسلامي، ١٩٩٠.

ياسين، عبد السلام. **الإسلام والقومية العلمانية**. ط ٢. طنطا: دار البشير: للثقافة والعلوم الإسلامية، ١٩٨٥.

ـــــــ. **الشورى والديمقراطية**. الدار البيضاء: مطبوعات الأفق، ١٩٩٦.

٢ ـ الأجنبية

Amin, Samir. *Modernité, Religion et Démocratie: Critique de l'eurocentrisme, Critique des Culturalismes*. Lyon: Parangon / vs, 2008.

Aristotle. *la Polotique*. Paris: Librairie Philosophique, Vrin, 1995.

Arkoun, M. *ABC de l'Islam. Pour sortir des clôtures dogmatiques*. Paris: Grancher, 2007.

———. *Pour une Critique de la Raison Islamique*. Paris: Maisonneuve et Larose,1984.

Badie, Bertrand. *Les deux* ètats: Pouvoir et Société en occident et en terre d'Islam. Paris: Fayard, 1986.

Carré, Olivier. *Mystique et Politique: Lecture révolutionnaire du Coran par Sayyid frére musulman radical*. Paris: Presses de la fondation nationale des Sciences Politiques, 1984. (Patrimiones islam).

Debray, Regis. *le Feu Sacré-Fonction du Religieux*. Paris: Fayard, 2003.

Djaït, Hichem. *La Grande Discorde: Religion et Politique dans l'Islam des Origines*. Paris: Gallimard,1989.

Engels, Friedrich. *L'Origine de la famille, de la propriété et de l'Etat*. Paris: editions Sociales,1954.

Feuerbach, L. *L'essence du Christianisme dans Son rapport â l'Unique et sa propriété*. Dans *Manifestes Philosophiques*. Trad. Par Louis Althusser. Paris: PUF, 1960.

———. *Lecture of Essence of Religion.* Trans. By R. Manheim. New York: Harper &Row, 1967.

Gadamer, H.G. *Vérité et méthode: les grandes lignes d'une herméneutique philosophique.* Paris; Seuil, 1973.

Gardet, Louis. *Les Hommes de L'Islam: Approche des mentalité.* Paris: Hachette, 1977.

Ghalioun, Burhan. *Le Malaise Arabe: l'Etat contre la Nation.* Paris: La Découverte, 1991.

Goldziher, I. *Etudes sur la tradition Islamique,* Traduit par Léon Bercher. Paris: Librairie d'Amérique et d'orient, Adrien Maisoneuve, 1984.

Hobbes, Thomas. *Leviathan ou matiére, forme et puissance de l'etat Chretien et Civil.* Paris: Gallimard, 2000.

———. *le Citayen* Presentation par Simone Gayard - Fabre. Paris: Flammarion, 1982.

Laoust, Henri. *les Schimes dans l'Islam.* Paris: Payout, 1977.

Lewis, Bernard. *Le langage politique de l'Islam.* Paris: Gallimard. 1988.

Locke, John. *Traité du Couvernement Civil.* Paris: Flammarion, 1992.

Redissi, Hamadi. *L'Exception Islamique.* Paris: Seuil, 2004.

Ricœur, Paul. *La Métaphore Vive.* Paris: Seuil, 1975.

———. *le conflit des interprétations, essais d'herméneutique.* Paris: Seuil, 1969.

Roy, Olivier. *Les Illusions du 11 Septembre: le Débat Stratégique face au Térrorisme.* Paris: Seuil, 2002.

Strauss, Leo. *La Philosophie Politique et L'histoire.* Paris: Librairie Générale Française, 2008.

Yassine, Abdessalam. *Islamiser la modernité.* Rabat: Al Ofok impressions, 1988.

Weber, Max. *Sociologie de la religion.* Traduit et présenté par Isabelle Kalinowski. Paris: Flammarion, 2006.